

ב"ה

פרשנות, תורת משפט ומטפיסיקה

במשנתו של הרב יוסף לייב בלוך

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

משה פאלוך

הפקולטה למשפטים

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

אייר, תשע"ט

רמת-גן

**עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור יצחק ברנד
מן הפקולטה למשפטים של אוניברסיטת בר אילן**

בלב מלא אודה את ה', על הטובה שגמל עמי ונתן בי כח ותבונה לחקור, לחדש וליצור בעולמות התורה והחכמה. תפילתי שיהיו הדברים לתועלת לימודית ומעשית.

נחשפתי לראשונה למשנתו הלמדנית וההגותית של הרב יוסף יהודה לייב בלוך, בסדרת שיעורים ששמעתי מפי מורי ורבי הרב שג"ר בבית מורשה בשנת תשנ"ד. השיעורים נסובו סביב שאלת המוטיבציה והמתודה בלימוד, ולימים הפכו לספר 'בתורתו יהגה'. דרכו של מו"ר כללה שזירה של למדנות, היגיון מחקרי ובקשת משמעות דתית ורוחנית. הללו, אני מניח, הביאוהו לגלות ענין במשנתו של הרי"ל הכוללת מטפיסיקה ולמדנות. בקשתי האישי ללכת בדרכו הגדולה בעבודת ה' ובלימוד של מו"ר, הביאה אותי, באופן לא מפתיע, לחזור למשנת הרי"ל בחלוף עשרות שנים.

עם סיום כתיבת העבודה, ובצאתי מבית המדרש של הרי"ל, אבקש להודות מעומק ליבי לפרופסור יצחק ברנד שהנחה אותי בעבודה זו. בדרכו המיוחדת והעדינה אחז את החבל בשני קצותיו: תביעה לא מתפשרת לדיוק ולאומות מחד, והענקת בטחון וחופש חשיבה מאידך. סיעור המוחות הרציף שהוביל להערות ועצות גדולות וקטנות, היו עבורי בבחינת 'גדול שימושה יותר מלימודה'. תודה.

אודה בכל פה להוריי היקרים אבלין ויוסי פאלוך שבבית בו גדלתי שאבתי את הרוח האירופית האצילית המדגישה את הנחיצות וההערכה הרבה לחכמה, לעמל ולהישג. זאת, מבלי לגרוע מאורח חיים מוקפד של הלכה וכבוד תורה.

ביום יז באב תשע"ח, חודשים ספורים לפני סיום הכתיבה, הסתלק מעמנו אבי מורי ולא זכה לנחת ולכבוד הראויים לו. זכרונו לא מש ממני ברגעים אקדמיים אלו.

אודה למשפחתי המעניקה לי מדי יום את החום והחופש לשוטט בין עולמות של בית מדרש ועולם המחקר. ומכל אודה לאשתי עילית - 'שלי ושלכם שלה'.

תוכן עניינים

א	תקציר
1-16	פרק א - תיאור מבנה המחקר מצב המחקר ומתודולוגיה
1-9	מבנה המחקר ומהלכו
10-14	מצב המחקר
14-16	מתודולוגיה
17-48	פרק ב – ביוגרפיה רוחנית ולימודית
17-19	פתיחה – כללי
20-21	ביוגרפיה רוחנית ולימודית
21-32	הרי"ל ותנועת המוסר
33-40	הרי"ל והרב שמעון שקופ – למדנות, הוראה וניהול חינוכי
40-48	ה'לשם', הרמח"ל והרי"ל – הגות מטפיסית ותורת הקבלה
48	סיכום
49-123	פרק ג - תמונת עולם מטפיסית ותורת ההכרה
52-54	הקדמה – הגותו הייחודית של הרב בלוך
55-57	פתיחה – שתי תמונות עולם ושתי עבודות רוחניות
58-76	חלק א - תמונת עולם א – האחדות הא-לוהית
58-62	הקדמה – האר"י – ותורת הצמצום – ממשות או משל
62-64	1.אמונת האחדות הא-לוהית – 'אין עוד מלבדו'
64-66	2.תורת ההכרה – מצידו ומצידנו
66-68	משל הנרות
68-72	הרי"ל וה'לשם'
72-76	'מלכותא עילאה' ו'מלכותא תתאה'

77-83	חלק ב – העבודה החינוכית-דתית לאור תורת ההכרה – רצוא ושוב
78-79	העבודה החינוכית-דתית של נפש החיים ובעל התניא
79-81	רצוא ושוב - כללי
81-83	'פּלס מעגל רגלך' – רצוא ושוב
84-95	חלק ג – תמונת עולם ב' – מציאות רב ממדית – קשר עליונים ותחתונים
84-90	הציר האנכי – שורש המצוי בעליונים
90-91	הציר האופקי – שורש הבריאה, שורש האדם ושורש התורה
91-92	התורה והעולם
92-95	העולם והאדם
95	סיכום
96-106	חלק ד – פרשנות ריאליסטית-מטפיסית להלכה
96-97	הקדמה
97-103	זכירה והעלם – שיחה מכוונת
103-105	קדושת התורה
105-106	סיכום והשוואה
107-123	חלק ה - 'הקניין הוא משורש נפשו של האדם' – עיון משווה
107-109	תפיסות קניין קלסיות
107-109	1. זכות הקניין כביטוי לחרותו של האדם
110-111	2. זכות הקניין כביטוי למוסדות קהילתיים מגוונים
112-113	זכות הקניין כביטוי ליחס שורשי בין האדם ורכושו
114-116	קנייני האדם שייכים לשורש נפשו – רקע ומקורות
117-120	השלכות נורמטיביות לתפיסת הרכוש

כביטוי לשורש נפש האדם

121-123	המתווה המוסרי-דתי – עבודה ליצורד'// לשמה
124-177	פרק ד - 'שיעורי הלכה' – פרשנות התלמוד לאור ההגות הרוחנית
125-126	הקדמה
127-128	פתיחה - שתי זיקות בין ההגות המטפיסית ועולם ההלכה – מלמטה למעלה ומלמעלה למטה
129-166	חלק א - הלכה מחוללת מציאות
129-141	1. מושא הקניין ההלכתי
130-136	1.א. קידושי אישה – חצי שפחה חצי בת חורין
137-141	1.ב. קניין בשדה לא מבורר
142-150	2. דרכי הקניין
142-150	נתן הוא ואמרה היא – גמירות דעת בקידושין
142-144	גמירות דעת במשפט העברי
145-150	איכות של גמירות דעת בקידושין – עמדת הרי"ל
151	3. תוצאות המעשה המשפטי
151-155	3.א. קניין על אופנים – מאפייני הדוקטרינה
156-160	3.ב. גירושין על תנאי – 'קניין על אופנים' (א)
161-165	3.ג. בעלויות חופפות במעות קידושין- 'קניין על אופנים' (ב)
166	סיכום
167-177	חלק ב- הלכה משקפת מציאות
167-169	הקדמה
170-172	1. הלכה משקפת מציאות נפשית עליונה – דיני התראה
173-177	2. הלכה משקפת מציאות עולמית עליונה – כינויי נדרים

177	סיכום
178-201	פרק ה - תורת המשפט של הרי"ל - ריאליזם מטפיסי
178-180	הקדמה
181-182	ריאליזם ונומינליזם הלכתי
183-190	ריאליזם פיסי וריאליזם מטפיסי
191-195	ריאליזם מטפיסי נורמטיבי
196-201	חיבור הלכה ומטפיסיקה – השוואה
202-233	פרק ו - מתודולוגיה בפרשנות התלמוד בליטא בראשית המאה העשרים – מבט משווה
203-204	הקדמה
204-209	המתודה הבריסקאית
210-221	הרב יוסף יהודה לייב בלוך והרב חיים סולוביצ'יק – תיאור לעומת הסבר
210	ידות בקידושין – סקירה
212-214	ר' חיים סולוביצ'יק – שני דינים בקניין
214-217	הרב יוסף יהודה לייב בלוך – שני דינים לקניין – הנמקה
218-221	הר"ח והרי"ל – השוואה
222-233	הרב יוסף יהודה לייב בלוך והרב שמעון שקופ – ריאליזם וריאליזם מטפיסי
223	הקדמה
223-226	מוסד התנאים בהלכה – תקופת ביניים בחלויות – פסיכולוגיה ומטפיסיקה
226-227	הרש"ש - גישה תודעתית – שינוי רטרוספקטיבי ביחס לתקופת הביניים
227-231	הרי"ל – יסודות מטפיסיים
231-233	הרש"ש והרי"ל – השוואה
234-237	אחרית דבר
238-260	נספחים

238-245	נספח לפרק ג : 'תורה לשמה' : הרי"ל בין חסידים ומתנגדים
238	תורה לשמה – כללי
239-242	תורה לשמה בהגותו של הרי"ל
242-244	לשמה - לשם התורה – הרי"ל והרב קוק
245-253	נספח לפרק ד : פרשנות המקרא המטפיסית – היחס לחטאי האבות
246	מגמות בפרשנות חטאי האבות
247-250	היחס לחטאי האבות במשנתם של בעלי המוסר
250-253	היחס לחטאי האבות במשנתו של הרי"ל – מטפיסיקזיציה
254-259	נספח לפרק ה : האם היה המשך לדרכו הלמדנית של הרי"ל?
260-281	ביבליוגרפיה
i	תקציר באנגלית

תקציר

מחקר זה עוסק בקשר שבין ההגות, הלמדנות ותורת המשפט של הרב יוסף יהודה לייב בלוך (1865-1930). הרב יוסף יהודה לייב בלוך היה הרב המקומי בטלז וראש הישיבה שם בראשית המאה העשרים. היה בו שילוב יוצא דופן של למדנות בדרך ה'חדשה' (באותה עת) שמקורה בבית בריסק, עומק הגותי לאור תורת הרמח"ל ו'נפש- החיים', עיסוק בעבודה פנימית-מוסרית בדרך בעלי המוסר והנהגה קהילתית-פוליטית. מחקר זה, כאמור, בוחן את הקשרים בין היסודות השונים הללו.

מחקר זה שייך לענף צעיר ומתפתח בחקר מדעי היהדות המוגדר כ'יוריספרודנציה הלכתית ביוגרפית'. עיקרו של ענף מחקרי זה נועד להעמיד את משנתו המשפטית-הלכתית של מושא המחקר על רקע הגותו ו'מושבו בחיים', ולשרטט את הקשרים בין המרכיבים השונים של עולמו הרוחני.

במרכזו של מחקר זה, מצויה משנתו הלמדנית והמשפטית של הרב בלוך. משנה הלכתית תורנית זו, כמו גם אישיותו, היא רבת גוונים. יש בה שילוב של הגות מטפיסית, פרשנות תלמודית בדרך הלמדנות החדשה של המאה-התשע עשרה, ועבודה מוסרית פנימית בדרך בעלי המוסר. הנחת העבודה של המחקר היא שישנה זיקה וקשר בין ההמשגה הנורמטיבית, המתודולגיה הפרשנית והחשיבה המטפיסית. הנחה זו מתאששת נוכח שיחותיו המפורשות של הרי"ל בהן עסק באופן גלוי וישיר במושגי החוק וההלכה ונתן להם פשר מטה-הלכתי.

לשם כך פורס המחקר את המשנה הרוחנית המטפיסית של הרי"ל ולאורה נבחנו השיעורים הלמדניים וההמשגה ההלכתית. צירופם של שני אלו מאפשר לשרטט את תפיסת ההלכה והתיאוריה התורת-משפטית של הרי"ל.

הרי"ל התאפיין ביצירתיות בתחומי הלמדנות, ההגות המטפיסית והעבודה המוסרית-חינוכית. הביוגרפיה האישית ומקורות ההשראה הרוחניים והלימודיים שלו, מגוונים בהתאם. לרי"ל היו קשרי לימוד ועבודה פנימית עם ה'סבא' מקלם, ממנו שאב את יסודות

העבודה על דרך בעלי המוסר ; הוא פגש את בעל ה'לשם' שעורר והעמיק בו את המחשבה המטפיסית הייחודית שלו ; הוא יצק מים על ידיו של חותנו, הרב גורדון, ממנו למד דרכי לימוד והוראה. נוסף לאלו, הוא שימש כר"מ בישיבת טלז במקביל לעמיתו הרב שמעון שקופ שנודע בדרכו הלמדנית בעלת הגוון הריאליסטי. מקורות השראה אלו יוצרים צרוף נדיר ויוצא דופן של תלמיד-חכם איש רוח והלכה.

מטרתו של המחקר לאפיין את המתודולוגיה הפרשנית לתלמוד ואת תורת המשפט של הרי"ל. אפיון זה נעשה באמצעות ניתוח שיעוריו הלמדניים ואיתור המושגים ודרכי החשיבה הייחודים לו. עיון דקדקני בשיעוריו הלמדניים הפרוסים על פני עשרות תחומים הלכתיים, מצביע על שיטה ודרך חשיבה אותה כיניתי – ריאליזם מטפיסי.

הרי"ל היה חניך של שיטת הלימוד ה'חדשה' מבית בריסק ועסק בפרשנות אנליטית ומושגית להלכה. הוא התחנך לדרך חשיבה זו במהלך שנותיו המוקדמות בהן למד בוולוז'ין ואצל חותנו הרב גורדון.

לסגנון לימוד וניתוח זה נוספו ההמשגה המטפיסית ושכבת המחשבה ההגותית.

הרי"ל, עסק עוד מימי בחרותו בתורת הנסתר. מקום מרכזי בעולמו הפנימי ניתן למשנתם של הרמח"ל ו'נפש החיים'. עיסוק זה הוביל אותו לגיבוש תורת א-לוהות ותורת הכרה יוצאי דופן אותם לימד את בחורי הישיבה בטלז. הללו כונסו בספריו 'שיעורי דעת'.

עפ"י משנתו הרוחנית אנו מתבוננים בעולם הממשי במבט כפול: מחד, מודעות לנוכחות הא-לוהית היחידה והממלאת כל, ומאידך, מתוך מודעות ליש הקיים ולאדם כנברא ממשי ונפרד. נוסף לכך, הגות רוחנית זו מעניקה לכל יש פיסי באשר הוא, שורש רוחני עליון. העולם מוצג כתעתיק והשתלשלות של שכבות רוחניות עליונות. שניות זו מובילה את האדם הדתי לבקשה רוחנית השואפת לחשיפת מימדי העומק של המציאות. זו באה לידי ביטוי גם בדרך הלימוד והפרשנות שחותרים לריבוד פנימי והמשגה רוחנית.

המחקר מאבחן את ההמשגה הלמדנית בשיעורי הרי"ל באמצעות שימוש באמות מידה מטה-הלכתיות. הללו מאפשרים לזהות את מושגי המפתח ההלכתיים, בהן מובעת העמדה המטפיסית הייחודית לרי"ל. אפיון וניתוח השיעורים לאור האמור, מגלה כי הזיקה

והקשר בין תמונת העולם המטפיסית ומושגי ההלכה מתבטא בדרכים שונות: בתחומים אחדים המעשה ההלכתי הוא אמצעי ביטוי והבעה של מציאות מטפיסית עליונה ושורשית (כגון: התראה ונדרים), ובתחומים אחרים המרחב הנורמטיבי הוא זה אשר מחולל את התמורות המטפיסיות (כגון: קניין ובעלות).

שילוב הניתוח האנליטי מבית בריסק מחד, והעמדות הפנאנתאיסטיות מבית מדרשם של הרמח"ל ו'נפש החיים' מאידך, יוצרים, אפוא, עושר רוחני ובקשה רוחנית יוצאי דופן.

פרק א - תיאור מבנה המחקר, מצב המחקר ומתודולוגיה

תיאור מבנה המחקר ומהלכו

מצב המחקר

מתודולוגיה

מבנה המחקר ומהלכו

המחקר בנוי מששה פרקים. פרקים ג ו-ד מחולקים לחלוקת משנה. הללו מכונים חלקים.

ביוגרפיה רוחנית ולימודית

הפרק הפותח את המחקר (פרק ב), סוקר את הביוגרפיה הרוחנית של הרי"ל. מוקד תשומת הלב של פרק זה הוא מקורות ההשראה הרוחניים והלימודיים של הרי"ל. הרי"ל התאפיין ביצירתיות בתחומי הלמדנות, ההגות המטפיסית והעבודה המוסרית-חינוכית. משכך, נבחנו מקורות ההשראה והחינוך שלו עצמו משנות בחרותו והלאה. הפרק נפתח בסקירת הקשרים המורכבים שהיו לרי"ל עם הסבא מקלם ותנועת המוסר. מקורות מידע מצומצמים יש בידינו המעידים על זיקה מורכבת של יחסי קירבה וריחוק שהיו לרי"ל עם הסבא מקלם בשנות בחרותו. בסקירה, תוארה השהייה והפרישה מבית המוסר של הסבא מקלם ואת הסיבות לכך. בשנותיו המאוחרות, כאשר עמד בראשות הישיבה בטלז, נקט בדרך ייחודית ושונה מזו של הסבא בכל הנוגע לדרכי העבודה המוסרית. ההדרכה החינוכית שלו

בישיבה בכל הקשור לעבודת המידות והעבודה הפנימית, נשאה אופי תבוני ואינטלקטואלי, זאת בשונה מן הגישה המקובלת בהדרכה המוסרית מבית תנועת המוסר.

מצויים בידינו מקורות מידע דלים למדי בנוגע לרקע הלימודי של הרי"ל בתורת הקבלה. חלק מרכזי של הסקירה אודות מקורות ההשראה של הרי"ל בתורת הקבלה, נשען על שיחות שנשא בישיבה. משיחות אלו ניתן להסיק, באופן עקיף, שהרי"ל למד בכוחות עצמו, וגיבש לעצמו את משנתו הרוחנית. אחת הפנינות המעניינות בהקשר זה היא הפגישה שהיתה לרי"ל עם הרב שלמה אלישוב, שהיה מגדולי המקובלים האשכנזים בראשית המאה העשרים.¹ הפגישה נסובה, בין השאר, אודות משנתו הרוחנית של הרמח"ל ושאלת היסוד של ממשות המושגים הקבליים. פגישה זו מספקת הצצה לתהליכי הלימוד וגיבוש המשנה הרוחנית של הרי"ל.

החלק האחרון של סקירה זו מוקדש לפרק הביוגרפי הנוגע לתחום הלמדני של הרי"ל. משקל מרכזי בדרכו הלמדנית של הרי"ל היה לחותנו הרב גורדון. הרי"ל היה בקשרים אישיים ולימודיים עם הרב גורדון כבר מצעירותו וכפי הנראה הושפע ממנו רבות בדרכי הלימוד וההוראה שלו. דמות בולטת אחרת בחייו הלמדניים של הרי"ל, וכפי הנראה השפיעה עליו רבות באופן ישיר או עקיף, היא דמותו של הרב שמעון שקופ. בכתובים עצמם לא מתועדת השפעה ישירה ומפורשת ואין אנו מוצאים אמירה של הרי"ל המעידה על השפעה וקשר ישיר, ואולם ניתן למצוא מרכיבים משותפים רבים בתולדות חייהם. כך הוא ביחס לקשר המשפחתי של שניהם עם הרב גורדון, לימוד במקביל בישיבת וולוז'ין והוראה במקביל להוראה בישיבת טלז. הרב שמעון שקופ והרי"ל מאופיינים שניהם בחשיבה הלכתית ריאליסטית. אודות דרך זו, הריאליסטית, לעומת זו הנומינליסטית, ארחיב להלן בפרק זה ולאחר מכן בפרק ה.

¹ ד' כץ, בעלי המוסר, חלק ה, י-ם תשס"ו, עמוד 17.

תמונת עולם מטפיסית ותורת ההכרה

פרק ג פורש את משנתו המטפיסית של הרי"ל הכוללת את תורת ההכרה ואת תורת האלוהות. בכתביו של הרי"ל בולטות שתי תמונות עולם רוחניות. אחת כינית תמונת עולם אחדותית ואחרת - תמונת עולם רב-ממדית. לכל אחת מתמונות העולם השלכות בתחום העבודה הרוחנית. חלקים א-ב של פרק זה מוקדשים לתמונת העולם האחדותית והנגזרת ממנה בתחום העבודה. חלקים ג-ד של פרק זה מוקדשים לתמונת העולם הרב ממדית והנגזרת בתחום העבודה הפנימית.

כאמור, **חלק א** - מוקדש לתמונת העולם האחדותית. תמונת העולם האחדותית מבוססת על תורת האצלה של האר"י ותיאור הבריאה כצמצום. הרי"ל, בעקבות הרמח"ל והוגים נוספים פרש את הצמצום באופן אליגורי – שלא כפשוטו. לפיכך נותרת הנוכחות הא-לוהית כמות שהיא, אחדותית וממלאה כל. תיאור זה מאפס את העולם ועומד בסתירה לתודעה האנושית ולתאורי הבריאה בתורה. אחת מן הדרכים הבולטות להתמודדות עם סתירה זו היא ההבחנה בין התודעה האנושית והתודעה הא-לוהית. מקור מרכזי להבחנה זו מצוי בכתביו של 'נפש החיים' תלמיד הגר"א. בחלק זה נבחנה הזיקה בין הרי"ל ונפש החיים במישורים שונים. הרי"ל מאמץ שניות תודעתית זו תוך שימוש רווח במשל הנרות והמראה.

אחת ההשלכות הבולטות לתפיסת כפולה של התודעה על עבודתו הרוחנית של האדם, מכונה אצל הרי"ל – רצוא ושוב. **בחלק ב** של פרק זה הדנתי במושג זה בהרחבה לאור שיחותיו של הרי"ל בישיבה. עפ"י הרי"ל האדם בחייו הרוחניים נע בין התודעות השונות. שואב כח וחיות מן התודעה האחדותית ושב אל העולם וממלא אותו בנוכחות אלוהית. הרי"ל מכנה מגמה זו 'למלא אחר ה'.

חלק ג של פרק זה מוקדש לתמונת העולם הנוספת המצויה בכתביו של הרי"ל. כאן מדובר בתפיסת מציאות רב-ממדית, לפיה לכל מצוי שורש בעליונים. תפיסה זו שמקורה בתורת הקבלה הקדומה וקבלת רמח"ל, גוזרת העצמה של הקיום האנושי.

עפ"י זו, כל מצוי פיסוי הוא ייצוג של מציאות רוחנית עליונה. לדעת הרי"ל היחס בין העולמות הוא של ייצוג ותעתיק פיסוי של העולם העליון, ולא השתלשלות של היש הנתון מעולם אחד למשנהו. את הזיקה זו שבין עליונים ותחתונים כיניתי 'זיקה אנכית'. עפ"י משנתו של הרי"ל, בין העולמות מתקיימת גם זיקה אחרת והיא ה'זיקה האופקית'. הביטוי 'אדם כעולם קטן' המצויה בדברי חז"ל מועצמת בדברי הרי"ל ומורחבת לכלל זיקה בין שורש האדם, שורש העולם והתורה. לאדם ולמציאות הפיסית שורשים משותפים עליונים. ייצוגם השלם מופיע בתורה ובצורת החיים האידיאלית המופיעה בה.

תמונת העולם הרב-ממדית מובילה את הרי"ל למתודולוגיה פרשנית של התלמוד, ובכך עסקתי **בחלק ד**. כיניתי גישה זו - פרשנות ריאליסטית מטפיסטית של ההלכה. ההנחה אודות קיומם של שורשים עליונים לכל היש המצוי, מובילה את הרי"ל למסקנה נורמטיבית. לדידו גם המושגים ההלכתיים טעונים במטען רוחני זה, והם בעלי שורשים רוחניים עליונים. טענה זו מובילה ללימוד ולפרשנות הלכתית ספיריטואליסטית. לימוד זה מבקש לחשוף את השורשים הרוחניים של היש ושל המושגים ההלכתיים. מהלך זה מהווה אבן יסוד של הקיום האנושי, שכן הוא מסיר את השכחה ומעורר את זיכרון המציאות האלוהית בעולם. מונח מפתח בדיון זה בהגותו של הרי"ל הוא **קדושת התורה**. קדושתה של התורה מתאפיינת בהיותה קושרת בין עולמות עליונים ורבדים דקים בנפש האדם. קשר זה מתרחש בלב ליבו של המרחב ההלכתי הדקדקני. הקשר בין יסודות מטפיסטיים וגדרי ההלכה מצוי בתחומים רבים: נדרים, קידושין, עדים ועוד.

את הרעיון התיאורטי המוצג בחלק ד, הדגמתי ופרטתי **בחלק ה** – באמצעות עיון בתפיסתו של רי"ל את הקניין.

אחד התחומים ההלכתיים בהם עסק הרי"ל רבות הוא מעשה הקניין המשפטי והבעלות הממונית. לדידו, הקשר הקנייני בין האדם והחפץ אינו מעשה משפטי גרידא: 'הקניין הוא משורש נפשו של האדם'. יצירת הזיקה הקניינית הממונית

כרוכה בהתרחשות רוחנית עמוקה בחפץ ובאדם ולכך יש נגזרות הלכתיות. פרק זה עוסק בתולדות הרעיון של הקשר העצמותי בין האדם והחפץ, בהגות המשפטית הכללית ובהגות ההלכתית.

פרק ד בוחן את פרשנות התלמוד של הרי"ל, לאור ההנחות הרוחניות ותמונות העולם שהצגתי לעיל.

הפרק מתאר את דרכו הלמדנית בה הוא מיישם במרחב הנורמטיבי את הנחות היסוד ההגותיות אודות הזיקה בין העולם הממשי והעולמות. שיעוריו הלמדניים אותם נשא בישיבה בהיותו ראש ישיבה, דומים במתכונתם לשיעוריהם של ראשי הישיבות בני דורו. עם זאת במספר לא מבוטל של שיעורים ניכרת דרכו המיוחדת ובהם צפות ועולות הנחות היסוד הרוחניות שהוצגו לעיל.

את הקשר בין התמונה המטפיסית והמרחב הנורמטיבי בשיעורי הגמרא של הרי"ל, ניתן לאפיין בשתי תנועות שונות – מלמטה למעלה ומלמעלה למטה. באחדים מהשיעורים מוצגים פרטי הדרישות ההלכתיות כראשיתו של מהלך המחולל את הזיקות העצמיות והמהותיות בין האדם והעולם או בין האדם ושורשיו בעולמות העליונים. בשיעורים אחרים, ההבחנות ההלכתיות מתפרשות כסופו של תהליך שמתחיל מלמעלה, מן השורשים העליונים והזיקות המהותיות, ומסתיים בביטוי הלכתי. הדרישות ההלכתיות והקטגוריות המשפטיות משמשות מרחב הבעה ושיקוף המביאים לידי ביטוי זיקות ומהותיות ושורשים עליונים אלו.

את התנועה מלמטה למעלה כינתי כתנועה של הלכה המחוללת את המציאות השורשית העליונה או את הזיקות המהותיות בין האדם והעולם. ואילו את התנועה שמלמעלה למטה כינתי כתנועה של הלכה המשקפת מציאות רוחנית עליונה.

הלכה מחוללת מציאות – במדגם של שיעורים עולה שהקטגוריות ההלכתיות כגון: מעשה קניין או קידושין, נועדו, כך לפי הרי"ל, לחולל מציאות מטפיסית. הדוגמאות שהובאו עוסקות בקידושי שפחה, קניין בנכס לא מבורר, קידושין וגירושין על תנאי.

דוגמאות אלו עוסקות בתהליך הקניין, בתוצאותיו ובנשוא הקניין והחלות המשפטית.

במהלך הדברים משגיר הרי"ל דוקטרינה הלכתית אותה הוא חידש – 'קנין על אופנים'. דוקטרינה זו מלמדת שבנסיבות מיוחדות רובצות על נשוא הקניין שתי חלויות בו זמנית שרק אחת מהן עתידה לשרוד לאורך ימים.

לדידו של הרי"ל, מעשה הקניין הוא זה אשר יוצר את הזיקה העצמותית בין האדם והחפץ הנקנה. בנסיבות של קידושין, מעשה הקידושין קושר את מהותה ('הצורה') של האישה המתקדשת לאיש המקדש. הבנת תפקידה זה של ההלכה, מאפשרת לתת פשר לפרטי הלכה ומבנים משפטיים מוקשים.

הלכה משקפת מציאות – במדגם אחר של שיעורים עולה שהקטגוריות ההלכתיות כגון: התראה או לשונות נדרים, נועדו, כך לפי הרי"ל, לשקף את קיומם של השורשים העליונים של האדם או המציאות. התורה בשורשה האין סופי מקיימת רבדים ודקויות שמעט מזעיר מהן מופיע בדרישות ההלכתיות הקונקרטיות. כך למשל ביחס לדיני התראה בהם קיימת דרישה מדויקת של ידיעה. עפ"י הרי"ל מובנה של זה מבוסס על התשתית המטפיסית של התורה. כן הוא ביחס לפרטי הלכה ומבנים משפטיים נוספים כגון כינויי נדרים המובהרים בידי פער זה שבין העליונים והתחתונים.

פרק ה פרק מאפיין את תורת המשפט של הרי"ל לאור ההמשגות הלמדניות שהוצגו בפרק הקודם. הפרק פותח בהבחנה של פרופסור סילמן בין שתי עמדות עקרוניות בפילוסופיה של ההלכה – **נומינליזם וריאליזם**. הנומינליסט סבור שמושגי ההלכה מוטלים על האדם והעולם כציווי מאת המצווה. לעומתו הריאליסט סבור שמושגי ההלכה הינן הנחיות החושפות בפני האדם את ה'עובדות' המציאותיות מהן נגזרות הנורמות. אכילת חמץ בפסח כמוה כאכילת פרי מורעל וההוראה על כך היא הנחיה מועילה של התורה המצביעה על קיומה של הסכנה (הרוחנית).

הנחות היסוד הרוחניות העומדות בבסיס המתודולוגיה הפרשנית של הרי"ל, ממקמות אותו כריאליסט מטפיסי. הרי"ל רואה במושגי ההלכה והמשפט ביטוי למציאות רוחנית עליונה הקודמת ליש הפיסי. זאת בשונה מריאליסט פיסי כדוגמת סילמן או זילברג הרואים במושגי ההלכה שיקוף של תכונות מעין פסיקליות. עמדה זו מבוססת על יסודות המשנה הרוחנית של הרי"ל הנשענת על תורת הצמצום של האר"י. לאור משנה זו כל יש מצוי הוא שיקוף ותעתיק של אותו יש רוחני. עפ"י הרי"ל, כאמור, יש להחיל התבוננות זו ביחס לישים הפיסיים וגם ביחס למושגים ההלכתיים.

עמדה זו גוזרת נגזרות נורמטיביות מעניינות ופותחת פתחים לגמישות הלכתית במושגי זמן ומקום. אחת הדוגמאות הבולטות היא היחס לתקופת הביניים בקניין שנעשה על תנאי. בתקופה זו, כך עפ"י הרי"ל, מתקיימות באופן רוחני שתי חלויות רוחניות בו זמנית כגון: גירושין ונישואין, או בעלות של גזלן ונגזל. עם התקיים התנאי פוסקת חלות אחד מהם ונישאת הבעלות ה'אמיתית'.

נוסף לכך, בפרק זה אני מחדד את המאפיינים הריאליסטים של הרי"ל. משנתו הריאליסטית של הרי"ל נוגעת לא רק לשאלת מקור התוקף של מושגי ההלכה, אלא גם לדרכי הפרשנות שלה. הרי"ל עקבי לשיטתו והוא עושה שימוש ביסודות מטפיסיים בפרשנות מושגי ההלכה ובאנליזה הלמדנית. מבחר של שיעורים למדניים שהוצגו כבר בפרק ד מדגיש את היסודות הריאליסטים מטפיסיים נורמטיביים של הרי"ל.

פרק ו עוסק בהשוואה בין מתודולוגיות פרשניות בתקופתו של הרי"ל. בפרק זה אני מניח זה לצד זה את מתודולוגיית הפרשנות של שלושה ממובילי המהפכה הלמדנית במאות התשע עשרה והעשרים – ר' חיים מבריסק, ר' שמעון שקופ והרי"ל.

הפרק מאפיין כל אחת מדרכי הפרשנות הייחודית תוך השוואה לאחת מן הדרכים הקרובות לה. באמצעות שימוש בסוגיית ידות בקידושין והדיונים של אחרונים אלו אני מצביע על דרכם השונה של כל אחד מהאחרונים: ר' חיים שואף להגדיר ולאפיין באופן אנליטי את מושגי ההלכה, זאת לעומת דרכו של הרי"ל ששואף לתת להם פשר

והיגיון. דרכו של ר' חיים הייתה להתמקד בשאלת 'מה' ואילו האחרים עסקו בשאלת 'למה'.

פרשני וחוקרי גישת בריסק הרבו לצטט את האמירה הקיימת במסורת בית בריסק ש'לנו אין לשאול אלא מה ולא למה'. מסורת זו, כך על פי הרפלקציה הפנימית, ממוקדת בתיאור ולא בהסבר. דרכו של הרי"ל מציעה דרך אחרת. בהצבת הרקע המטפיסי נסללת הדרך לענות לשאלה מדוע קיימת ההבחנה בין מושגים הלכתיים (בנידון דידן - בין קידושין ובין נדרים). רקע זה נותן מובן ומשמעות לפרטי ההלכה ולתפקודו של המושג ההלכתי; מדוע בקידושין יש מקום לפסול יד משא"כ בנדרים.

עם זאת יש להדגיש, שמקומה של הנמקה זו איננו במישור הערכי והמהותי. ממאפייניה של הגישה הריאליסטית שהיא מצביעה על קיומם הממשי של המושגים ההלכתיים, ולא טוענת טענות במישור הערכי. יתרונה בכך שהיא מתארת תיאור כולל של המערכת הישורתית ובכך מבהירה את המנגנון והחוקיות הפנימית של הדרישה ההלכתית הספציפית ואת הסיבה להבדלים בין התחומים ההלכתיים. חסרונה הוא בעובדה זו עצמה שהיא נמנעת מהפעלת שיקול ערכי, שכן החוקיות המערכתית נכפית עליה.

השוואה קרובה ומאתגרת היא השוואת דרכו של הרי"ל לעומת הרב שמעון שקופ. הללו, כאמור לעיל, שימשו בהוראה שנים רבות לצד זה והיו בעלי קירבה משפחתית. עם זאת ניתן לזהות בברור הבדלים במתודולגיה הפרשנית של השניים. באמצעות סוגיית תנאים בגירושין אני מבחין בין שתי הגישות. את ר' שמעון אפיינתי כריאליסט פיסי ואילו את הרי"ל כריאליסט מטפיסי.

דרכו של הרי"ל בשונה מהרש"ש נעוצה במרחב המטפיסי. המטען הריאליסטי שהוא מביא לעולם ההלכה נושא את מלוא המשמעות המטפיסית. לעומת הרי"ל, אצל הרש"ש המשמעות הנטורליסטית ריאליסטית מתקיימת בהקשרים פיסיקליים. סוגיית תנאי בגירושין מהווה אבן בוחן מעניינת להציג את הבדלי הגישה בין השניים בבואם לפתור את הסבך של תקופת הביניים של אשה שהיא מגורשת על תנאי. כל אחד מן האחרונים הללו נקט בדרכו שלו בתיאור התקופה ובהשלכות הנורמטיביות.

לעבודה זו שלושה נספחים :

נספח לפרק ג - תורה לשמה – המתודולוגיה הפרשנית של הרי"ל החותרת להמשגה מטפיסית של מושגי ההלכה, מובילה להגדרה חדשה של מושג תורה לשמה. לדידו המניע המרכזי בלימוד התורה חותר לחשיפת מימדי העומק של מושגי ההלכה ובכך הוא מוצא תכלית רוחנית – דתית. בנספח זה ערכתי השוואה לעמדות רוחניות בנות זמנו של הרי"ל מתורותיהם של החסידים והמתנגדים.

נספח לפרק ד - פרשנות חטאי האבות – המגמה הספיריטואלית של פרשנות ההלכה מופיעה גם בדרך פרשנותו למעשי האבות והבנת חטאיהם המוזכרים בתורה. העמדת העומק המטפיסי הכרוך במעשיו של האדם כבסיס וכרקע להתנהגותו, מאפשרת לרי"ל להציע פרשנות שונה להסבר מעשיהם. לדידו, באישיותם של גדולי האומה כרוכים גודל רוחני ושורש עליון הלבושים באיכויות אנושיות נמוכות ופשוטות. טמירותו של השורש העליון הוא זה המבחין בין האדם הפשוט לאדם קדוש ועליון.

האידיאל הגבוה של בניין האומה היה היסוד המניע בפעולת האבות. עם זאת מציאות רוחנית עליונה זו התלבשה ביצרים נמוכים שיש בהם מן המשותף ליריבות אנושית 'רגילה' הכוללת קנאה וכבוד. אבות המוצגים כחטא כגון מעשה יהודה ותמר, מכירת יוסף בידי האחים ועוד.

נספח לפרק ה – האם היו לרי"ל ממשיכים? - נספח זה מציג את פרשנות התלמוד של בניו של הרי"ל. טענת הסקירה הקצרה היא שבניו עסקו אמנם בשיעורי דעת ושיעורי הלכה ודנו במונחים ובנושאים שעסק אביהם, אולם הרוח וה'תדר' המטפיסי שונה. בשיעורים הלמדניים נעדרת ההמשגה המטפיסית ובשיעורי ההגות היא צומצמה עד מאוד. השערה אודות פער זה מבוססת על ההנחה סוציולוגית-היסטורית מקובלת, המבחינה בין דור המייסדים ודור ההמשך בכל מהפכה חברתית-רוחנית.

מצב המחקר

עיקרה של העבודה מוקדש לברור דרכו המשפטית והתורת-משפטית של הרי"ל, מתוך שיעוריו הלמדניים, ובחינת הזיקה והקשר שבין דרכו זאת לבין עולמו ההגותי-מטפיסי. ככל שידי משגת, מחקר שכזה טרם נעשה. יחד עם זאת, מחקר זה מתבסס על מחקרים קודמים, שאפשרו לי לבחון את משנתו של הרי"ל בכלים שונים ולסלול את הדרך למחקר זה. בדבריי נשענתי על מחקרים המשפיעים במעגלים שונים על משנתו. זאת בשלוש שדות מחקר: ההיסטוריה היהודית של העת החדשה, תורת המשפט וחקר המיסטיקה המודרנית במחשבת ישראל.

אסקור בקצרה את עיקרי המחקרים והעבודות שנעשו בכל תחום ותחום, הרלוונטיים למחקר זה, ביחס למשנתו של הרי"ל. מחקרים אלו מהווים, כאמור, מקור ורקע למחקר, כמו גם בסיס להשוואה ולחקר דרכו ההלכתית והתורת משפטית של הרי"ל, שטרם נחקרה עד כה. המאמרים והמחקרים שיוזכרו בפרק זה הם אלו שעשיתי בהם שימוש רב פעמי. אחרים יופיעו במהלך העבודה עצמה.

המחקר ההיסטורי העוסק בתנועת המוסר, מתמקד ברקע לצמיחת התנועה ובפועלה בשלוש הדורות העיקריים שלה. עמנואל אטקס² מחשובי חוקרי ההיסטורי היהודית של העת החדשה, הניח בחיבורו יסודות מקיפים להופעתה ההיסטורית והחברתית של תנועת המוסר. חיבורו החשוב של דב כץ "תנועת המוסר"³ פורס את היריעה על מכלול ההוגים של תנועת המוסר, ובוחן את פועלם במישורים שונים, בשדה החינוכי ובשדה הפוליטי. ש' שטמפר⁴ וב"צ קליבנסקי⁵ עסקו במוסד הישיבה ובמסגרת זו עסקו בהרחבה גם בישיבה טלוז, על מאפייניה השונים וחידושה ביחס לישיבות

² ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר- וראשיתה של תנועת המוסר, י-ם תשמ"ד.

³ כרכים א-ו, מהדורה חדשה, י-ם תשס"ו.

⁴ ש' שטמפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ה.

⁵ ב"צ קליבנסקי, כצור חלמיש – תור הזהב של הישיבות הליטאיות במזרח אירופה, י-ם תשע"ד.

אחרות. קבצים תיעודיים חשובים נערכו בידי ע' אטקס ושי' טיקוצ'ינסקי⁶ ובהם תיאורים מכלי ראשון אודות הנעשה בעולם הישיבות בליטא בכלל ובטלו בפרט. אודות ישיבת טלו הוקדש חיבור מקיף לרגל מאה שנה להיווסדות הישיבה ובו מאמר מקיף אודות תולדות ימיה ודרכה של טלו.⁷ ב' בראון⁸ הקדיש פרק בספרו אודות בעלי המוסר על משנתו המוסרית של הרי"ל.

חקר המיסטיקה היהודית בעת החדשה, הניח את היסודות לעיסוק בשאלת הצמצום והבריאה לאור תורת האצילות של האר"י. בעבודה זו לא עסקתי בחקר תורת הצמצום בתורת האר"י או תלמידיו, אלא באופן שהתפרשה תורת הצמצום במשנת הרמח"ל, הגר"א ומורי החסידות. הללו, כפי שהוצג במחקר, השפיעו באופן ישיר על הגותו של הרי"ל. בין החוקרים הבולטים עליהם התבססתי היו תמר רוס⁹ ומ' פכטר¹⁰ שעסקו בשאלות הצמצום והפנתאיזם, לאור משנת הרמח"ל והתורות החסידיות והרב קוק.

מרדכי פכטר¹¹ ורפאל שוחט¹² עסקו בקבלת ליטא באופן ממוקד והבחינו בינה ובין המסורות החסידיות.

⁶ ע' אטקס ושי' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא פרקי זיכרונות, ירושלים 2004.

⁷ הרב א' שושנה, 'הישיבה בהתפתחותה- פרקי תולדה והערכה' בתוך יובל המאה של ישיבת טלו, הרב ד' טרויב (עורך), קליבלנד 1976.

⁸ ב' בראון, תנועת המוסר הליטאית, ת"א 2014.

⁹ ת' רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב) עמודים 153-169; הנ"ל, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', מחקרים בהגות יהודית, ש' וילנסקי ומ' אידל (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמודים 162-164.

¹⁰ מ' פכטר, 'עיוגולים ויושר – לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י ועד הרב קוק), דעת 18 (תשמ"ז) עמודים 59-90. הנ"ל, 'קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו רמת גן (תשס"ג) 119-136; הנ"ל, 'בין אקוסמיזם לתאיזם – תפיסת האלוהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין', מחקרים בהגות יהודית ש' וילנסקי, מ' אידל (עורכים), י-ם תשמ"ט עמודים 139-157; מ' פכטר 'סוד הצמצום בשיטת רמח"ל ועקבות השפעתו במשנת של המתנגדות' הרצאה באוניברסיטת הרווארד 1984 (טרם נדפס).

¹¹ לעיל הערה 10.

מחקריהם של לילך בר-בטלהיים,¹³ ושל ארז פלג,¹⁴ אודות מושג הצמצום בכתבי הרב אלישבע הניחו יסודות חשובים להבנת תוכן המפגש בין הרי"ל והרב אלישבע. באשר להגותו המיסטית של הרי"ל נכתבו כמה עבודות קצרות מאוד. י' אלטמן בעבודת מ.א. סקר את עיקרי משנתו של הרי"ל, כפי שהיא עולה מתוך כתביו.¹⁵ מ' פכטר הקדיש מאמר חשוב ליחס שבין תנועת המוסר לבין הקבלה.¹⁶ במאמר זה הוא דן בפרק מיוחד במשנת הרי"ל ובזיקתו המיוחדת לקבלת הגר"א ותלמידיו. באופן אחר, תמר רוס בחנה במחקרה¹⁷ את משנתו הפרשנית של הרי"ל בזיקה לתורות הרמנויטיות עכשוויות, ובמסגרת זו הציפה את משנתו המטאפיסית. חקר המתודה הפרשנית לתלמוד¹⁸ של הרי"ל ובחינת תפיסתו התורת משפטית¹⁹ נחקרים כאן לראשונה בהרחבה ובשיטתיות. מחקר כזה מחייב השוואה ועימות עם מחקרים שדנים בגישות וביצירות פרשניות ומתודולוגיות ביחס ללימוד התלמוד, מבני זמנו של הרי"ל ובהם ר' חיים מבריסק ור' שמעון שקאפ.

¹² ר' שוחט, 'קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה י (תשס"ד), עמודים 181-206; הנ"ל, 'הצמצום כפשוטו: עיון במשנתם של ר' עמנואל חי ריקי ור' שלמה אלישבע' קבלה 37 (תשע"ז) עמודים 271-301.

¹³ לילך בר-בטלהיים, מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסיניט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012.

¹⁴ א' פלג, 'עוד על פולמוסו של ר' שלמה אלישבע נגד 'המקובלים שבדורנו', דעת 79-80 (תשע"ה), עמודים 183-203.

¹⁵ י' אלטמן, וראשו מגיע השמימה: הרב יוסף יהודה לייב בלוך - תורתו ואישיותו – עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן 2002.

¹⁶ מ' פכטר, 'תנועת המוסר והקבלה', ישן מפני חדש חלק א, ד' אסף ע' רפפורט-אלברט (עורכים) י-ם תשס"ט, עמודים 223-250.

¹⁷ ת' רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של הרי"ל סלנטר, עבודת דוקטור הוגש לאוניברסיטה העברית ירושלים, תשמ"ז.

¹⁸ הובא בפרק ו של עבודה זו.

¹⁹ הובא בפרק ה של עבודה זו.

המתודה האנליטית מושגית מבית מדרשו של ר' חיים מבריסק וממשיכיו, נחקרה בידי רבים. בין הראשונים הידועים הם הרב ש"י זווין²⁰ ובעקבותיו רבים ובהם: א' רוזנק,²¹ נ' סולומון²² ש' טיקוצינסקי,²³ וכן ע"י הרב אהרון ליכטנשטיין²⁴ הרב משה ליכטנשטיין,²⁵ הרב אליקים קרומבין²⁶ והרב א וולפיש.²⁷

מחקרים אלו עסקו בדרכי הניתוח של ר' חיים, ביסודות המתודה האנליטית, במקורות ההשראה שלה ובהשוואה לעקרונות חשיבה פילוסופים ותורת משפטיים.

דרכו הפרשנית של ר' שמעון שקאפ, קרובה לדרכו של הר"ל בנקודות רבות. ר' שמעון הוא בן זמנו של הר"ל, והוא כיהן כר"מ וכאיש צוות מקביל לגר"ל בישיבת טלו. את דרכו הפרשנית של ר' שמעון, כמו גם את שיטתו התורת-משפטית חקר וחוקר ש"י וואזנר. בסדרת מאמרים בחן וזנר את דרכו האונטולוגית של ר' שמעון בפרשנות ההלכה, ואת יישומה בתחומים הלכתיים שונים. מאמריו אלו קובצו לספר.²⁸

²⁰ הרב ש"י זווין, אישים ושיטות, ירושלים תשי"ב, עמודים 39-87.

²¹ א' רוזנק, 'מבריסק למארבורג ובחזרה היצירה ההלכתית בשיעוריה תלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק', אקדמות ט (תש"ס), עמודים 9-35; הנ"ל, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקנטיאנים', אמונה בזמנים משתנים, י-ם תשנ"ז, עמודים 275-306

²² N.Solomon The Analytic Movement : Hayyim Soloveitchik and his circle' Atlanta 1993 ; N.Solomon 'Hilluq and Haqira', Dine Israel IV (1973), pp LXIX-CVI

²³ ש' טיקוצינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת מחקר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד.

²⁴ הרב אהרון ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת הרב' – לדרך לימודו של הגר"ד סולובייצ'יק, עלון שבות בוגרים ב, תשנ"ד, עמודים 105-120.

²⁵ הרב משה ליכטנשטיין 'סבא רבה' עלון שבות בוגרים ב, ניסן תשנ"ד, עמודים 120-135.

²⁶ הרב א' קרומבין, 'על גלגוליה של מסורת לימוד', נטועים ט (תשס"ב), עמודים 51-95.

²⁷ הרב א' וולפיש, השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, נטועים יא-יב, תשס"ד עמודים 95-137. סיכום ממצה של גישות אלו מצוי במחקרו של ש"ע וזנר, 'אבי דרך הלימוד הישיבתית: ר' חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק', הגדולים – אישים שעצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ב' בראון, נ' ליאון (עורכים) ירושלים (תשע"ז), עמודים 152-176.

²⁸ חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016.

בחקר הריאליזם ההלכתי עסקו באינטנסיביות יוחנן סילמן²⁹ ויאיר לורברבוים.³⁰ סילמן בסדרת עבודות ומאמרים סקר את ההיבטים השונים של הריאליזם ההלכתי בהשוואה לעמדות אחרות. לורברבוים במאמר מסכם מקיף ויסודי עמד, לאחרונה, על סייגים והגדרות כוללות של תחום דעת זה.

מתודולוגיה

מחקר זה שייך לענף צעיר ומתפתח בחקר מדעי היהדות המוגדר כ'יוריספרודנציה הלכתית ביוגרפית'. עיקרו של ענף מחקרי זה נועד להעמיד את משנתו המשפטית-הלכתית של מושא המחקר על רקע הגותו ו'מושבו בחיים', ולשרטט את הקשרים בין המרכיבים השונים של עולמו הרוחני.³¹

מחקר זה עושה שימוש אינטגרטיבי בכמה כלי מחקר ושדות שיח. כל אלו במטרה לגבש תמונה כוללת של אישיות ומשנה רב גונית הכוללת כתיבה הגותית תלמודית ומטה-הלכתית.

החלק הראשון העוסק בבניית הקלסטרון האינטלקטואלי של הרי"ל, מחייב שימוש בכלי מחקר השאולים משדה המחקר ההיסטורי של העת החדשה הבוחן עובדות

²⁹ המאמר הפורץ דרך היה בשנת תשמ"ה תחת הכותרת: 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב, התשד"מ-התשמ"ה.

³⁰ 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), עמודים 61-130.

³¹ בחקר המשפט ניתן למנות את: ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, עבודת דוקטור, י-ם תשס"ה; נ' סט, דרכי פסיקתו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל בסוגיות בדיני משפחה, עבודת דוקטור, בר אילן 2008; ל' קופר, האדמו"ר ממונקאטש הרב חיים אלעזר שפירא הפוסק החסידי: דמות ושיטה, עבודת דוקטור, בר-אילן תשע"א, 2011; ש' משלוב, בעין הסערה: דמותו הצבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גרן בשנים 1948-1994, עבודת דוקטור, בר-אילן 2010. בחקר התלמוד אמנה את: א"י, הולנדר, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודת דוקטור, בר-אילן תשע"א; י' רונס, משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראל, עבודת דוקטור, בר אילן 2012; במחשבת ישראל אזכיר את ת' גרנות, תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם מצנז-קלויזנבורג, בר אילן 2008.

וממצאים על רקע והקשר של תנועה חברתית: המפגשים המתועדים בידי הרי"ל עצמו, האזכורים השונים בשיחותיו וספריו, כמו גם המחקרים ההיסטוריים השונים העוסקים בתנועת המוסר, מאפשרים לבנות את הקלסטרון הרוחני הממשי של הרי"ל. בכל אלו דנתי בפרק ב.

בחירת המתודולוגיה הפרשנית של הרי"ל בשבתו כראש ישיבה ומגיד שיעור בגמרא, מחייבת שימוש בכלי מחקר רלוונטיים לתחום. במסגרת זו בחנתי את שיעוריו בגמרא עפ"י אמות מדה תורת משפטיות הממוקדות בהגדים הריאליסטים כמו גם בתשתית החשיבה האונטולוגית. מבין טיעוני המשפטיים ודרכו הלמדנית בניתוח סוגיות משפטיות, דליתי מושגים ומהלכים לוגיים המניחים את היסודות התורת-משפטיים, בהשוואה דיאכרונית וסינכרונית כאחד. בכל אלו דנתי בפרק ד.

אחד ממושגי המפתח התורת משפטיים באמצעותם ניתחתי את שיעוריו של הרי"ל, הוא הניגוד בין נומינליזם וריאליזם הלכתי. פרופסור יוחנן סילמן שהיה מן הבולטים שבחוקרי ההלכה הקדיש מחקרים רבים להבחנה זו. לדידו, המחזיק בעמדה ריאליסטית מניח שמושגי ההלכה הינם שיקוף של יישים מציאותיים שההלכה חלה עליהם ומנחה את היחס הנכון כלפיהם. זאת בניגוד למחזיק בעמדה נומינליסטית הרואה במושגי ההלכה ציווים ונורמות בלבד ללא מרכיב יישותי. פרופסור יאיר לורברבוים מערער על קיומו של הניגוד ריאליזם-נומינליזם ומציע הבחנה אחרת. לדידו, המונחים המתאימים לדיון זה הוא ריאליזם מול נון-ריאליזם הכולל ערכים ומטרות חברתיות; ניגוד בין חוקים המושתתים על יישויות ובין חוקים המושתתים על ערכים ושיקולים חברתיים וכו'. עמדה זו שוללת את הריאליזם המיתי המייחד תפיסה ריאליסטית.

ניתוח המתודולוגיה הפרשנית של הרי"ל בכלים תורת משפטיים, פתח את הפתח להשוואה עם מתודולוגיות פרשניות נוספות האמונות על חשיבה נומינליסטית או פורמסליטית של ההלכה. השוואת דרכי הניתוח והחשיבה הנורמטיבית, באה לידי ביטוי באופן מרוכז בפרק ה.

תמונת עולמו המטפיסי של הרי"ל, מחייבת שימוש במתודות חשיבה של חקר המיסטיקה המודרנית. החוקרים המובילים בתחום שצוינו לעיל, הניחו את מושגי היסוד הרלוונטיים המבנים את תמונת העולם המטה-פיסית של יחסי א-ל עולם ואדם. מושגי היסוד הרלבנטיים לדיון הם: תיאור הבריאה כצמצום, שאלת הפרשנות לתיאור זה (כפשוטו או שלא כפשוטו), שאלת האקוסמיזם ותיאורי בריאה נוספים כגון השתלשלות. בתוככי אלו נדרשים אנו לדיוק במשנתו של הרי"ל ולמקומו במרחב רוחני זה. שיחותיו המפורשות שהועלו על הכתב בספריו 'שיעורי דעת', כמו גם המחקרים המועטים אודות שיטתו המטה-פיסית, מאפשרים לתרגם את חשיבתו למונחי היסוד המחקריים המקובלים בחקר המטה-פיסית המודרנית, ולהניחם במנעד המושגים הטוענים את משנתו במטען מחקרי אקטואלי.

בשנים האחרונות צף ועולה דיון בין חוקרי מחשבת ישראל של העת החדשה אודות מקומה של **קבלת ליטא** כזרם מובחן. גרשום שולם בסקירתו התעלם מקבלת ליטא ובנה רצף של שלשלת קבלית מן האר"י עובר דרך השבתאות, החסידות, ההשכלה, החילון והציונות. רפאל שוח"ט הקדיש לזרם זה חלק ממחקריו ואפיין אותו לעומת הזרמים האחרים.

מקומו של הרי"ל בכל הנוגע לשאלות היסוד המטפיסיות אינו חד משמעי. מחד, הרי"ל אחז בעמדה דיאלקטית המפרידה בין ההכרה האנושית והמציאות האונטולוגית. הבחנה זו מבוססת בעיקרה על בית מדרשו של 'נפש החיים'. מאידך, הוא עושה שימוש נרחב בתמונת העולם הגורסת שיכל נמצא שורשו בעליונים' והאדם בעבודתו ולימודו נדרש לחשוף שורשים אלו. שילוב תמונות עולם אלו מייחד את הרי"ל. באלו דנתי בפרק ג.

פרק ב – ביוגרפיה רוחנית ולימודית

פתיחה – כללי

ביוגרפיה רוחנית ולימודית

הרי"ל ותנועת המוסר – קירבה וריחוק מהסבא מ'קלם'

הרי"ל והרב שמעון שקופ – למדנות, הוראה וניהול חינוכי

ה'לשם', הרמח"ל והרי"ל – הגות מטפיסית ותורת הקבלה

פרק ב - פתיחה - כללי

סקירת תולדות חייו של הרי"ל פורטה בידי רבנים והיסטוריונים, בדרך כלל במסגרת תיאור חייה של ישיבת טלז.³² יוצא דופן הוא הסופר דב כץ, כותב תולדות תנועת המוסר, שהקדיש לרי"ל כ-80 עמודים בכרך ה של סדרת ספריו.³³ משכך, אין מקום לחזור ולשנות את תולדות חייו של הרי"ל. במילים הקצרות דלקמן, אניח

³² הרב מ' גיפטער, 'ישיבת טלז' בתוך: מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם, ש' מירסקי (עורך) ניו-יורק 1956, עמודים 171-179; הרב א' שושנה, 'הישיבה בהתפתחותה- פרקי תולדה והערכה' בתוך: ספר יובל המאה של ישיבת טלז, הרב ד טרויב (עורך), קליבלנד 1976, עמודים 268-274; ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ה, עמודים 303-360; ב' בראון, תנועת המוסר הליטאית – אישים ורעיונות, ת"א 2014, עמודים 111-122; פרטים נוספים פזורים בקובץ על טלז עצמה: ספר טלז – מצבת זכרון לקהילה הקדושה, י' אלפרוביץ (עורך), ת"א 1984, וכן באסופת פרקי הזכרונות על ישיבות ליטא ובהן ישיבת טלז: ישיבות ליטא – פרקי זכרונות, ע אטקס וש טיקוצ'ינסקי (עורכים) י-ם 2004, עמודים 221-292.

³³ ד' כץ, תנועת המוסר, י-ם 1996, עמודים 15-96.

מספר אבני דרך כלליות בלבד בחייו של הרי"ל המבוססת בעיקרה על סקירתו של כץ. את עיקרה של הסקירה אקדיש לביוגרפיה הלימודית והרוחנית שלו, ובה ארחיב. שלושה מוקדים עיקריים בולטים בחייו הרוחניים והלימודיים של הרי"ל - הלמדנות, הקשר לתנועת המוסר והעיסוק בהגות מטפיסית. שרטוט 'המושב בחיים' של הרי"ל ביחס לתחומי חיים אלו, יעניק הקשר ראוי ופשר למגמה ההרמנויטית ולמתודולוגיה הפרשנית לתלמוד של הרי"ל, שהן עיקרי הפרקים הבאים של העבודה.

הרי"ל נולד בשנת תר"כ בעיר רוסיין שבמחוז ליטא. בצעירותו התחנך ולמד תורה מפי רבנים בעלי שם כגון ר' משה חריף, דוד אימו. בגיל 15 עבר ללמוד בקלם בבית מדרש שבראשו עמד מי שלימים יהפוך לחותנו - הרב אליעזר גורדון.

בד בבד עם לימוד ההלכה והתלמוד אצל הרב גורדון, התמסר הרי"ל בשנות נעורו להעמקה רוחנית ועבודה אישית בדרך בעלי המוסר. זאת באמצעות ביקור תכופ ואינטנסיבי בבית המוסר של הסבא מקלם, וקשר לימודי ורוחני עם הרב נתן צבי פינקל. אודות קשרים אלו יורחב בהמשך.

בהיותו בן עשרים (תר"מ) בחר בו הרב גורדון כחתן לביתו, ובשנת תרמ"ד עבר עם חותנו לעיר טלז ועמד לימינו בהקמת הישיבה ובהנהלתה. בשנת אירוסיו, טרם עבר לטלז, שהה שנה אחת בישיבת וולוז'ין והתקרב לנצי"ב.

בישיבת טלז היה הרי"ל ר"מ, מחנך ומנהל. בשנים אלו התפתחה דרכו המיוחדת בלימוד, אודותיה ארחיב לקמן. לרגל ויכוחים ונסיבות נוספות הוא עזב בתרס"ב את הישיבה לוורונה (וכעבור שנתיים לשדובה) ושימש שם ברבנות.

בשנת תר"ע נפטר חותנו, הרב גורדון, והוא נקרא לחזור לישיבה וכן לשמש כרב העיר. בשנים אלו הטביע את חותמו בישיבה ובקהילה היהודית של טלז. אישיותו ומעשיו הכילו תכונות של איש חינוך ובעל תביעה רוחנית עמוקה, וכן של מנהיג ציבור, בעל חזון ושאר-רוח. אודות דרכו החינוכית והלימודית בישיבה ארחיב

בפרקים הבאים של העבודה. כאן המקום להזכיר בקצרה את מעמדו ופועלו המיוחד כמנהיג ציבורי.³⁴

הוא יזם וניהל מערכת מסועפת של מוסדות חינוך בטלז (נוסף לישיבה הגבוהה) הכוללת תלמוד תורה, מכינה לישיבה (תרפ"פ), כולל אברכים (תרפ"ט), מכון להכשרת מורים (תרפ"ב) וגימנסיה למורות (תרפ"ז). כל אלו נעשו מתוך מחשבה עמוקה אודות צרכי הקהילה, ומתוך מלחמת הישרדות רוחנית ודתית נוכח איומי ההשכלה והחילון מבית ומחוץ. הנהגתו כללה חידושים מפתיעים, כגון: הכנסת לימודי חול במכינה, הכשרת מורים וחינוך גבוה לבנות. הללו התבררו בדיעבד כמערכת חיסון איתנה שהצילה את הקהילה מפגעי ההשכלה. גם בישיבה עצמה באו לידי ביטוי כישוריו המנהיגותיים, זאת בדוגמת הקמת ועד של בני הישיבה שהיוו נציגות של תלמידים שדאגו לשלומם הרוחני והגשמי של התלמידים. הוא גם יסד מערכת של תיעוד השיעורים ופעל לקידום יוזמות חינוכיות וניהוליות רבות. במישור הציבורי הוא התגלה כמנהיג בעל שיעור קומה שפעל במסגרת ההנהגה הפוליטית של אגודת ישראל (תרפ"ב).

הרי"ל נפטר בז' בחשוון תר"צ, לאחר שבמעמד התפילה ביו"כ פרץ שטף דם מגרונו שהפילו למשכב, ממנו לא קם.

בדברים הבאים אתמקד בעיקר בביוגרפיה הרוחנית והלימודית שלו. זו, כאמור לעיל, התגבשה מתוך שלושה מוקדי השראה שונים: עולם הלמדנות הבריסקאי, עבודת המוסר מבית הסבא מקלם והגות מטפיסית, בהשראת רמח"ל ואחרים.

³⁴ על כך במאמרו של ב"צ קליבנסקי, 'לקדש שם שמים בעולם! – לדמותה של המפכה הטלזאית', מים מדליו 21 (תש"ע), עמודים 25-64.

ביוגרפיה רוחנית ולימודית

הביוגרפיה הרוחנית של הרי"ל מעניינת ומושכת את העין. יש בה מיזוג לא שגרתי של מקורות השראה רוחניים ולימודיים, שקשה למוצאם דרים בכפיפה אחת באותם זמנים. הוא היה חתנו של הרב אליעזר גורדון ראש ישיבת טלו (1884-1910). הרב גורדון, היה ממובילי הבשורה של הכנסת החידוש המתודולוגי בפרשנות התלמוד, 'דרך ההבנה',³⁵ אל תוככי בית המדרש. הרב גורדון יצר פדגוגיה לימודית ומוסד חינוכי שמעצימים את הלמדנות החדשה. הרי"ל, חתנו, היה בתחילה ר"מ בישיבה ולבסוף שימש כראש הישיבה (1910-1930). דרכו הייתה, כדרך חותנו, לעסוק בסוגיות התלמוד בדרך החדשה. זאת ועוד, בצעירותו הוא למד אצל הסבא מקלם והיה בקשר לימודי עם בית התלמוד שלו. מכאן שאב את יסודות העבודה בדרך בעלי המוסר. נוסף לכל אלו, הוא היה בעל זיקה לימודית עמוקה לתורת הסוד ולפנימיות. כך ניכר, בין השאר, מעושר המקורות שבספרי ההגות שלו 'שיעורי דעת'. פנינה ביוגרפית מעניינת היא פגישתו עם בעל ה'לשם'. תוכן השיחה ביניהם שעסק ביחס לקבלת הרמח"ל, תועד בספרו 'שיעורי דעת'.³⁶ שלושה מקורות השראה אלו: **הלמדנות, ההגות המטפיסית והעבודה המוסרית-אישית**, השפיעו, כך נראה, על מרחבי העבודה והלימוד של הרי"ל.

בדברים הבאים אפנה לכל אחד משלוש המוקדים הללו ואאיר אותם בזווית היסטורית ורוחנית. ואולם, מלבד איסוף העובדות וה'יתמונות' ההיסטוריות אבקש להציף את השאלה הבאה: מהו הסך הכולל שנוצר?

האם לפנינו שלושה מקורות השראה שונים שחיים זה לצד זה ללא מגע והשפעה, משל היו תאים בכוורת של דבורים? או שלפנינו מקורות השראה שנוצקו לתבנית אחת ויצרו מגבש חדש?

³⁵ לדרך זו ולייחודו של הרי"ל הקדשתי את פרק ו. אודות דרכו של הרב גורדון הרחבתי בעמודים הבאים.

³⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד קנא.

להבנתו, הביוגרפיה הרוחנית מלמדת על מבנה שלישי של מערכות זיקה בין גורמי ההשראה באישיותו. משול הדבר לקודקוד המשולש שמקרין ומשפיע על שתי הצלעות האחרות. בקצה העליון והדומיננטי של אישיותו והלך רוחו, ניצבת האהבה והערכה לעומק תבוני – הדעת. ביטוי ראשון ועיקרי לכך הוא העיסוק במטפיסיקה ובהגות הפנימית. אלו מתורגמות, מצד אחד, לעבודה חינוכית ועבודת מידות חילופית לזו של בעלי המוסר, ומצד אחר להמשגה מטפיסית, זאת, כרובד נוסף בלמדנות האנליטית.

הרי"ל ותנועת המוסר – קירבה וריחוק מהסבא מ'קלם'

הזיקה והקשרים של הרי"ל עם תנועת המוסר, מורכבים ומפותלים. מורכבות זו באה לידי ביטוי ביחס לדרך העבודה המוסרית, ולדמויות בעלי המוסר כאחד. בקשריו האישיים עם בעלי המוסר כמו גם ביחס בין דרכו החינוכית-רוחנית לעבודת המוסר הקלסית, ניכרים יחסים של קירבה מחד וריחוק מאידך.

בחיבורו המונומנטלי של דב כץ, 'תנועת המוסר', מקובצות בעמוד אחד, שלוש אנקדוטות יוצאות דופן, אודות קשריו של הרי"ל עם הסבא מקלם.³⁷ לצערי, לא מצאתי בספרות תימוכין נוספים לעובדות אלו, אודות הרי"ל ואודות הסבא מקלם.³⁸ יחד עם זאת מהימנותו של דב כץ, שהיה בנו של הרב יעקב כץ המשגיח בישיבת טלז (שנת תרס"ג), לא ניתנת לערעור וניתן לראות זאת כעדות מכלי מהימן.³⁹

³⁷ תנועת המוסר, כרך ה, י-ם 1996, עמוד 17.

³⁸ החיפוש שערכתי כלל את ספרי הזיכרון הרשמיים ואת העיתונות מאותם ימים. בכל אלו כאמור לא מצאתי עדות מכלי ראשון אודות קשר זה.

³⁹ פרופסור שאול שטמפפר, מבכירי החוקרים וההיסטוריונים של העת החדשה, שחקר את תולדות ישיבות ליטא ובהם את ישיבת טלז, שח לי (ניסן תשע"ח) שלא מצא כל טעות בתיאורו של כץ בכל ספריו. לעומת זאת אחד מבעלי המוסר בימינו שעוסק בהוצאת ספרי בעלי המוסר והוא נכד למשפחת בעלי מוסר מיוחסת, פקפק בכך. לדעתו, דב כץ היה אדם ישר ותמים מדי, שהאמין לכל מי שסיפר לו עובדה או זיכרון אף שלא כל הדוברים דייקו בדבריהם.

בשנות השבעים של המאה התשע-עשרה למד הרי"ל בישיבה בקלם בראשות חותנו לעתיד הרב גורדון. הוא היה בעל נטייה למחשבה עמוקה שצדה את עינו של ר' נתן צבי פינקל מבעלי המוסר שבדור השני. הלה שידל אותו לעסוק בעבודת המוסרית וכן לבוא לשמוע את הסבא מקלם בבית התלמוד שלו. הרי"ל נענה לפניו זו ובהיותו בן שבע עשרה (שנת תרל"ז) הצטרף ללומדים בבית התלמוד. כפי הנראה, כישרונו הרוחני היה בולט והוא הורשה להיכנס ולשמוע את השיעורים המיוחדים והמסווגים ביותר. בבית התלמוד תלו בו תקוות גדולות וראו בו כח גדול שעתידו לפניו. ואולם קשר לימודי זה פסק כעבור מספר חודשים. רי"ל עזב את בית התלמוד ולא נענה לניסיונות השכנוע של הרב פינקל. עזיבתו לוותה באקורדים צורמים שהגיעו לכלל שמועות שדעותיו מפוקפקות. הוא נלחם בדרכו בשמועות אלו.

כך מספר כץ את אשר ארע לאחר עזיבתו:

לאחר סירובו לבקר בבית התלמוד יצאה עליו שמועה שדעותיו מפוקפקות, שמועה שציערה אותו מאוד, ובאחד הימים מצא לנחוץ כדי לבטל את הלעז, לדפוק על השולחן בישיבה תוך שעת הלימודים ולגלות ברבים כי סיבת הסתייגותו מלבקר בבית התלמוד היא משום שאין דעתו מסכימה לדרך המחשבה שמטפחים בו.⁴⁰

משפט זה של הרי"ל, 'אין דעתו מסכימה לדרך המחשבה שמטפחים בו', מלמד רבות על עמדתו הרוחנית והחינוכית. הוא מכיר, אמנם, בחשיבותה של העבודה המוסרית שקיימת בבית התלמוד ובדרכו של הסבא, ואולם, הקושי של הרי"ל, כך נראה, מתמקד במישור התודעתי – דרך המחשבה. לרי"ל הייתה נטייה למחשבה מטפיסטית וחתירה להבנה תבונית ורוחנית. הוא לא הסתפק רק בעבודת המידות הנפשית, וחקר את עומק הנפש ואת מהות הקיום והא-לוהות. הללו, כפי הנראה לא באו לידי ביטוי בלימודים ובהדרכה החינוכית בבית התלמוד. על-פי דרכו של הרי"ל, העבודה

⁴⁰ בעלי המוסר, חלק ה, י-ם תשמ"ו, עמוד 17.

המוסרית האישית, כרוכה במהותה בדעת ובהתייחסות מטפיסית.⁴¹ אביא לכך כמה דוגמאות: במאמר 'בהירות הדעת'⁴² נסללת העבודה המוסרית על-פי הרמ"ק. הרמ"ק מבסס את התביעה המנחה את העבודה המוסרית של האדם לאור הנהגת הכתר הא-לוהית. מרחב עליון זה מבטא את המציאות הטהורה של הטוב, ללא הרע. ההתדמות ודבקות האדם בא-לוהים מקרינות על אופי עבודת האדם. במאמר זה של הרי"ל ובאחרים⁴³ ניכרת התביעה לעבודה מוסרית המבוססת על הכרה מטפיסית.

גם ביחס לאופן לימוד המוסר (בשונה מהעבודה האישית) ניכרת הדרכתו השונה. בשיחה שהקדיש לנושא זה⁴⁴ הוא מדגיש את הצורך לעמוד על הדעת וההבנה של מושגי המוסר ולא לעסוק בקריאה מתפעלת והתעוררות רגשית. הדרכה זו, יש בה יותר מאשר רמז, לגישתו השונה מזו של בעלי מוסר אחרים, ובראשם של ר' ישראל סלנטר.⁴⁵

הרי"ל אמנם, הסתייג מגישתם של בעלי המוסר האחרים וביקש דרך מחשבה נוספת, אך לא ביטל את חשיבות העבודה המוסרית. עובדה זו באה לידי ביטוי באנקדוטה הבאה.

⁴¹ אודות מקומה של הדעת והתבונה בהגותו של הרי"ל עיין בעבודותיה של תמר רוס: 'המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים תשמ"ז עמודים 84-87, 126-130, 149-155, 217-218; 'תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, (תש"ן), כרך ב עמוד 25; 'הנ"ל, 'תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה' תרביץ נט (תש"ן), עמודים 205-213. רוס משווה בין ההוגים השונים מבעלי המוסר באשר ליחס בין נפש האדם וצו ההלכה, וליחס בין השכל והרצון ופרשנות התורה.

⁴² שיעורי דעת כרך ב עמודים יב-יט (בעיקר בעמודים יז-יח).

⁴³ פלס מעגל רגליך', (כרך ב עמודים קנג-קסח), 'תמים תהיה עם ה' אלוֹקֵיך' (כרך ב עמודים מב-נג) ועוד.

⁴⁴ לימוד המוסר ואופן הלימוד, שיעורי דעת חלק ב עמוד רכ-רכב.

⁴⁵ סיכום ופרוט הדרכה זו מובאת בספרו של הרב שלמה וולבה מגדולי בעלי המוסר במאה העשרים, עלי שור, חלק א, י-ם תשנ"ח, עמודים פט-צ. דוגמא קיצונית לדרך זו של התפעלות רגשית בלימוד המוסר מצויה אצל הרב יוסף הורוויץ (הסבא מנובהרדוק, תלמיד הרי"ס) מדרגת האדם, י-ם תשס"ו, פרק יד ואילך.

בהגיעו לגיל עשרים בחר בו ר' אליעזר גורדון לחתן לבתו הבכירה. לפני נישואיו נסע לישיבת וולוז'ין למשך שנה. ראש הישיבה הנצי"ב העריכו מאד והוא נמנה בין התלמידים הבכירים. כשחזר מוולוז'ין ביקש להתקרב שוב לר' שמחה זיסל, אבל הלה לא קבלו, ונימוקו עמו שכבר יש לו **דרך משלו**.

הר"ל מעוניין לשוב וללמוד בבית המוסר בקלם, אולם הוא נדחה בידי הסבא עצמו. עצם הבקשה לשוב אל ספסלי בית התלמוד, יש בה בכדי ללמד על הזיקה והקשר שלו לתנועת המוסר ולסבא.

תגובתו של הסבא מקלם מהווה תמונת ראי לתגובתו של הר"ל בעת עזיבתו את בית התלמוד שלוש שנים קודם לכן. בפעם ההיא, ההתנגדות באה מצידו של הר"ל, והפעם מצדו של ה'סבא'. ואולם במוקד שני ארועים אלו מצויה הדרך המיוחדת שסלל – עבודת הדעת והמחשבה.

כך עצמו מתאר את הלך הרוח והשמועות בעקבות תגובה זו.

יש שפירשו את דברי רש"ז לשבח ויש שפירשו לביקורת. יש שאמרו שרש"ז רוצה לשבח בזה בהדגישו שכהוא כבר מצא בעצמו את הדרך המתאימה לכוחות נפשו ואיננו זקוק עוד להשפעת אחרים ; ויש שאמרו שביקר אותו בכך, שמאחר שכבר השתרש בדרך שלו, אין תועלת בטיפולו, באשר אין סיכויים לשנותו.⁴⁶

דבריו של כך מצביעים על הלך מחשבה שיטתי, ותומכים בטענה לעיל אודות המורכבות ביחסו של הר"ל לתנועת המוסר, בהליכותיו ובדעותיו. כשם שבצעירותו עזב מסיבות של ייחודיות מחשבתית ונוצרו שמועות ורינונים, כך עתה, אי קבלתו בחזרה, נובעת מעצמאות מחשבתית, ומעוררת שמועות ורינונים אודות ייחודיות דרכו (לשבח או לגנאי). המעשים והתגובות, כאמור, משקפים את תנועת הקרבה וההסתייגות שהייתה ברי"ל ביחס לתנועת המוסר.

⁴⁶ש.ם.

בסופו של עמוד ('יקר') זה, כץ מבקש להראות את קשריו של הרי"ל עם הסבא בעדות הבאה (ההדגשה שלי – מ.פ.):

עם זאת עקב ר' יוסף ליב אחר דרך מחשבתו וחינוכו של רש"י והושפע ממנה במדה מרובה, והרבה מהליכות חייו שהיו מקבילות להנהגת בית הלמוד הקלמאי, יש לזקוף על חשבון זה. ומעניין **שלאחר פטירתו של רש"י הספיז אותו ר' יוסף ליב במשך שעתיים ומחצה**, והפליא את כל שומעיו במיצוי שיטתו ובתיאורו המדויק לדמותו.⁴⁷

את המורכבות של יחסו של הרי"ל לתנועת המוסר ניתן לראות בשני היבטים נוספים: האחד במישור הניהולי-חינוכי והאחר בהדרכה החינוכית.

ישיבת טלו הייתה מפורסמת בדרכה הלימודית ששאפה למצוינות. צוות הר"מים היה מהבולטים ובעלי ההשפעה לדורות. כך הרב שמעון שקופ, הרב יוסף בלוך ור' חיים מטלו. הסדרים הפדגוגים, החלוקה לקבוצות ונוהלי הקבלה היו סימן ומופת למצוינות לימודית.⁴⁸

ואולם, היא התפרסמה גם בגין המאבקים הפנימיים שהיו בה בין תומכי המוסר והמתנגדים. בכמה פעמים במהלך קיומה היו סערות וטלטלות שאף גרמו לסגירת הישיבה בידי הרב גורדון.

הללו סוכמו בהרחבה בידי דוב כץ שהקדיש לכך ספר שלם,⁴⁹ וכן בידי חוקרי הישיבות הנודעים, שטמפפר ואחרים.⁵⁰

מבין האירועים השונים אבקש לציין את חלקו של הרי"ל במאבקים אלו ולהצביע על המורכבות הניבטת מבין מעשיו.

⁴⁷תנועת המוסר, שם. כאמור לעיל, לא מצאתי עד להספד זה בכתביו של הרי"ל או בספרי הזיכרון אודות הסבא.

⁴⁸ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ה, עמודים 303-332.

⁴⁹ד' כץ, פולמוס המוסר, י-ם תשל"ב.

⁵⁰הרב אברהם שושנה, 'תולדות הישיבה- פרקי תולדה והערכה', בתוך 'יובל המאה (קליבלנד תשל"ה)', עמודים 272-274; ש' שטמפפר, שם עמודים 332 ואילך.

ישיבת טלז בראשות הרב גורדון (בשונה מזו שהייתה בראשות הרבנים אטלס, אופנהיים ואבל), נוסדה בראשית שנות התשעים של המאה התשע-עשרה. בשנת תרנ"ד הוכנס לישיבה משגיח, הרב קרנץ. נסיבות כניסתו לישיבה נתונות במחלוקת גרסאות בין ההיסטוריונים. הרב שושנה⁵¹ מתאר את הבאתו של המשגיח באופן הבא: 'בשנת תרנ"ד בהשפעת הגאון רב יוסף לייב בלוך ובהסכמת הגאון ר' אליעזר הכניסה הישיבה את לימוד המוסר'.

אצל כץ הדברים מתונים יותר: 'בהיות ר' אליעזר תלמיד לר' ישראל סלנטר וחניך שיטת המוסר הנהיג בישיבה את לימוד המוסר וגם מינה בה במשך השנים משפיעים. ר' יוסף לייב סייע לחותנו במשימה זו ועמד לימנים של אותם משפיעים'.⁵² ואולם האירוע המרכזי שהותיר חותם משמעותי על הישיבה ארע כמה שנים לאחר מכן.

הפרשייה שגרמה טלטלה בישיבה, קשורה להנהגתו של הרב לייב חסמן כמשגיח בישיבה. הרב חסמן הובא לישיבה בשנת תרנ"ז. דרכו הייתה אסרטיבית מקודמיו. הוא הקשיח עמדות וחייב את כל הבחורים לעמוד בתנאים שהציב. חובה זו כללה את הבחורים הצעירים וגררה קנס למי שלא עמד בה. הוא ערך פיקוח והוביל חברות לעבודה מעשית. הנהגתו גררה גל של תגובות נגד. המאבקים היו קולניים ופומביים וכללו זריקת חפצים, צעקות וכיבוי אורות במהלך הלימוד. נטל המאבק נפל על כתפיו של הרי"ל. הרב בלוך תמך ברב חסמן וניהל את המאבק בבחורים הסוררים.

בסופו של דבר, בגין ריבוי ההפרעות וחילוקי הדעות, עזב הרי"ל את הישיבה בשנת תרס"ב.⁵³

⁵¹ הישיבה בהתפתחותה – פרקי תולדה והערכה, יובל המאה של ישיבת טלז, ברוקלין תשל"ו, עמוד 272.

⁵² תנועת המוסר, חלק ה, עמוד 20. גירסה שונה במעט מצויה בספרו הנוסף של כץ פולמוס המוסר, י-תשל"ב עמודים 255-283.

⁵³ כץ עמוד 23. ועיי' גם בניסוח הדברים בספרו האחר של כץ פולמוס המוסר, לעיל הערה 52.

התמיכה של הרי"ל ברב חסמן ניתנת להתפרש באופנים שונים. תלמיד הישיבה (דאז) ירוחם ורהפטיג מספר, שהשיקולים להבאת הרב חסמן היו הצלחתה הלימודית של הישיבה והחשש שמא השכל יגבר על הלב שיישכח:⁵⁴ 'כשראה הגאון ר' יוסף ליב בלוד שקרן התורה הולכת ומתרוממת וחשש שמא מתוך התרוממות זו והתחזקות המוח ירד ערכו של הלב ותשתכח תורת המוסר לכן אזר חלציו... ונתן עיניו בהרב חסמן.. ומינה אותו.. למנהל רוחני על הישיבה'.

כך⁵⁵ עצמו וכן הרב שושנה⁵⁶ מציינים שיקולים אחרים להבאת הרב חסמן. לדעתם המניע העיקרי להבאת הרב חסמן, היה החשש מפני רוחות ההשכלה החיצוניים וירידת קרנה של היראה בעקבות זאת. התמיכה במשטר מוסרי נבעה, א"כ, מחשש ופחד חיצוני שמחייב שימוש בכלים חינוכיים מיוחדים. העבודה נוסח תנועת המוסר נתפסה כרפואת חרום מיידית בהתמודדות עם גורמים חיצוניים, ולא בהכרח כעבודה 'לכתחילה'.

לכך יש להוסיף ממד נוסף. ניתן להניח שתמיכתו של הרי"ל ברב חסמן הייתה בין השאר לרגל תפקידו הניהולי כמנהל הישיבה (מונה לכך בשנת תרמ"ד בידי חותנו). ההחלטה הניהולית להביא את המשגיח הייתה מוטלת על כתפיו של הרי"ל וזו הנחתה אותו בתמיכתו במאבקים החינוכיים. הרי"ל, איש הניהול, חיזק את מעמד העבודה המוסרית ומכוח זאת תמך ברב חסמן. השערה לא מופרכת תהיה שהרי"ל איש הרוח וההגות היה נוהג אחרת.

הרי"ל כאמור עזב את הישיבה (בין השאר) בעקבות אירועים אלו. חזרתו לישיבה הייתה בשנת 1910 לאחר פטירת חותנו. מעתה שימש ראש הישיבה. הנהגתו החינוכית-רוחנית בתקופה זו מלמדת אף היא על דרכו המוסרית הייחודית.

⁵⁴ הקדמה לספר שלמי ירוחם, ירושלים תש"א.

⁵⁵ עמוד 21

⁵⁶ עמוד 273.

כאשר אנו בוחנים את הדרכתו החינוכית, ניכרת העובדה שלא תמך בעבודה המוסרית נוסח בעלי המוסר.⁵⁷ כך מסכם את דרכו במילים קצרות:

רי"ל לא גרס את עבודת המידות. לדעתו, אין המדות צריכות להיות הקובעות בהנהגתו של האדם, כי אם הדעת שעליה לכוון את המידות. ואכן ביסודו של דבר, אין בכלל מדות טובות ורעות, כי כולן כוחות טובים שהטביע הבורא באדם.. אין גם מקום לשבירת המידות או לעקירת המדות.. אמרתו ידועה אי אפשר לגרש מדות במקלות..⁵⁸

פירוט והרחבה של מגמה זו ניתן למצוא במחקרה של תמר רוס. תמר רוס בעבודותיה משווה בין דגמים נפשיים שונים ופרקטיקות חינוכיות שעוצבו בידי בעלי תנועת המוסר. הללו נעשו כחלק מהתמודדות עם חולשות הרצון ותיקון המידות. אצל הרי"ל ניתן לזהות, לדעתה, דגם רומנטי המכיר ב'אני פנימי ואני חיצוני' יחד עם הכרה בכוח השיקול המוסרי והתבוני כבעלי משקל מכריע בעת קבלת החלטה והתמודדות נפשית.⁵⁹ אלו שונים מן התפיסה הדואליסטית שהציג ר' ישראל סלנטר המסמן את היצר ואת 'הכוחות הכהים' כאויבם של השכל.⁶⁰

כשהפך ראש ישיבה לא התקיימו שיעורי מוסר, אלא שיעורי דעת. המונח דעת מבטא יותר מכל את דרכו.⁶¹ נושאי השיעורים היו בעלי אופי מטפיסי מובהק כגון עיסוק

⁵⁷ יצוין שהרב קול כותב בספרו (הרב ש קול, אחד בדורו – קורות חייו מאבקו ופועלו של רבי יוסף שלמה כהנמן, תל-אביב תש"ל, עמוד 55) שהרי"ל וחותרו היו אנשי חכמה ומוסר.

⁵⁸ תנועת המוסר, עמוד 60.

⁵⁹ ת' רוס, 'תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, (ירושלים תש"ן), כרך שני, עמוד 25; הנ"ל, 'המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, י-ם תשמ"ז, עמודים 133-134.

⁶⁰ ת' רוס, 'תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, (ירושלים תש"ן) כרך שני, עמוד 22.

⁶¹ ב' בראון, תנועת המוסר הליטאית, ת"א 2014, עמודים 116-117.

בנס וטבע, השגחה וידיעה וכיוצא באלו. הללו כאמור הודפסו בספריו 'שיעורי דעת'.⁶²

מכיוון שונה ניתן לעמוד על דרכו החינוכית הייחודית, המבוססת על אדני המוסר ובה בעת שונה ממנה. עוד בהיותו ראש ישיבה טיפח הרי"ל חברות שעסקו בהפנמה ובעבודה מוסרית. הללו התקבצו אצלו לשיעורים אקסלוסיביים בהם נמסרו עיקרי שיטתו. בכך לא נתייחד מבעלי מוסר אחרים. יחודו היה בעובדה שהרי"ל לא הסתפק בעבודה אישית ופרטית, ושאף להעמיד שליחים, להקים חברות ולחולל השפעה ציבורית.⁶³ אחת ממטרותיו בכינון חברות אלו הייתה לעצב אישיות מיוחדת של תלמידים שיהיו מבשרי הבשורה בעולם.

⁶² הספרים 'שיעורי דעת' מבוססים על שיחות שנתנו בישיבה בין השנים תרע"ד-תר"ץ (ישנה שיחה אחת משנת תרס"ט) בהיותו ראש ישיבת טלז. לכל שיעור או סדרת שיעורים נושא מסוים והוא מתובל במשא ומתן בדרך הדרשה. שיחות אלו יצאו במהלך השנים כחברות בודדות או שהודפסו בקובצי 'פרי עץ חיים' שהוא כתב-עת של אגודת תלמידי ויוצאי ישיבת טלז בארה"ב בשנות ה-40. בנו הרב אליהו מאיר וחתנו הרב חיים מרדכי קטץ, החלו בתש"ט במלאכת עריכת ספר שמאגד את שיחותיו אלו עם הקמת ועד פעולה מיוחד לשימור מורשת טלז, והוא הודפס לראשונה בניו יורק עוד באותה שנה בהוצאת פלדהיים. מאז יצא בכמה מהדורות. בשנת תש"ע עבר הספר הגהה ועריכה נוספת והוכנסו בה מספר מצומצם של מאמרים, וכן נעשו תיקוני לשון ועוד. בסה"כ מונה הספר למעלה מ-50 מאמרים/שיחות (כולל מאמרי רקע או סיכום של בניו). המבנה הפנימי של הספר נערך בידי בנו וחתנו. הוא מחולק לשני כרכים ולכל כרך שני חלקים. מרבית המאמרים שבחלק הראשון של הכרך הראשון ('כי כל בשמים', 'נסים וטבע', 'חיי העולמות', 'השגחה', 'בצלמנו' ו'העלם וזכירה') עוסקים באופן מובהק וברור בתורת הא-לוהות של הרי"ל. לעומת אלו המאמרים שבחלק השני שבכרך הראשון נוגעים לסוגיות כמו מהותה של התורה והיחס לאבות ולפעלים. הכרך השני עוסק בעבודה המוסרית הרגילה של בן הישיבה כגון: עבודת המידות, תשובה, לשמה וכדו'. עיון בשנים בהם נאמרו השיחות השונות מלמד שהשיחות הנוגעות לתורת הא-לוהות נתגבשו בשנות חייו האחרונות בין השנים תרפ"ה-תרצ"א, זאת לעומת השיחות שנוגעות לתחומים המוסריים הרגילים שנאמרו ברובם בין השנים תרע"ה-תרפ"ה. המאמרים 'פלס מעגל דרך' ו'העלם וזכירה' נושאים תכנים חשובים בתורת הא-לוהות של הרי"ל ואולם בשל אופיים המוסרי שובצו בכרך השני. עיון בשנים בהם נאמרו מראה שאף הם נאמרו לאחר שנת תרפ"ה.

⁶³ דרך נוספת להגשמת מגמה ציבורית זו באה לידי ביטוי בהנהגתו הפוליטית ובהקמת המוסדות החינוכיים בטלז. על כך ראה במאמרו של ב"צ קליבנסקי, 'לקדש שם שמים בעולם! – לדמותה של המפכה הטלזאית', מים מדליו 21, (תש"ע), עמודים 25-64. וכן בביוגרפיה של הרי"ל בספרו של ד כץ, תנועת המוסר, חלק ה, עמוד 36 ואילך. על הבט זה לא הרחבתי בעבודה זו.

בנו וממשיך דרכו בישיבה, הרב אברהם יצחק בלוך, מסכם את המניפסט הלא כתוב של אביו, בהספד שנשא ביום השלושים לפטירתו:

לנו תלמידי רבנו הגדול, אנו שצריכים להכניס בעולם את דרכו בקודש ולהשמיע את תורתו, דרך עבודתנו בזה היא עפ"י מה ששמענו מרבנו בימיו האחרונים, ש'צוואה' נכללות בהם עבורנו: ... שנשתדל להפיץ את דעת האמת בעולם. לא לרכז את האמת בחוג צר וקטן. אלא מטרותנו ומגמתנו יהיו לקדש שם שמים בעולם ולהפיצו בתבל..⁶⁴

הרי"ל, ולאחריו בנו, הרב אברהם יצחק, כוננו חבורות שעוסקות בהפצת האמת ודעת ה'. חבורות אלו נקראו 'אגודת אמת ושלוש'. עצם קיומם של חבורות אלו נעלם מעיני הלומדים את משנתו והגותו של הרי"ל **מתוך כתביו בלבד**. בשיעורי הדעת שלו (וודאי בשיעורי ההלכה) לא מוזכרות חבורות אלו אלא פעם אחת וברמו בלבד.⁶⁵

הצצה לעולם מופלא זה של חברי החבורות ניתן לקבל מסדרת מכתבים שפרסם הרב יוסף גבריאל בקהופר. הרב בקהופר היה נכדו של הרב שחט שהיה תלמיד ישיבת טלז בחייו של הרי"ל ולאחר מכן שימש בתפקידים חינוכיים בשוויץ, הולנד וקנדה.

המכתבים שפרסם הרב בקהופר נשלחו לסביו מטעם חברי הנהלת אגודת 'אמת ושלוש'. מתוכן המכתבים עולה תמונה מעניינת של ארגון חינוכי הירארכי ממוסד שפועל להנחלת דעת ה' בעולם. 'אחד העקרונות המרכזיים בהשקפת עולמה של

⁶⁴ הרב אברהם יצחק בלוך, שיעורי דעת, י-ם תש"ע עמוד עז.

⁶⁵ במאמר 'כענבים במדבר' (שיעורי דעת, חלק ב עמוד רכה) בהערת שוליים בראש המאמר. ואצל בן הרי"ל הרב אברהם יצחק בלוך, שיעורי דעת, י-ם תש"ע, עמוד רפב ואילך. על כך עיין במאמרו של הרב בקהופר, אגודת 'אמת ושלוש' של ישיבת טלז בליטא – מאוצר המכתבים של הרב דב יהודה שחט זצ"ל, המעיין לז, א (תשרי תשנ"ז), עמוד 3.

ישיבת טלז היה הצבת מגמת תיקון החברה היהודית בכללית והפצת תורת טלז ברחבי העולם.⁶⁶

התלמידים שהוכשרו למשימה זו היו בוגרי הישיבה שעמדו בקשר רציף עם ראשי הישיבה וחברי האגודה. תלמידים אלו כונו 'נושאי הדגל'. על מנת להימנות עם נושאי הדגל היה על בוגר הישיבה לעמוד בסטנדרט לימודי ואישי ולעבור מבחנים ('ניסיונות').⁶⁷

חרף הסקרנות והעניין בפעילות האגודה לא ארחיב בה, ואתמקד בנדרש לדיון זה. לצורך הדיון אודות דרכו החינוכית של הרי"ל ובהשוואה לבעלי המוסר השונים, אתמקד במאפיין העיקרי של פעילות האגודה.

המכתבים שנחשפו באוצרו של הרב שחט, עוסקים בעיקרם בקשר שבין ראשי האגודה לבין אחד החברים המובילים ופעילי השטח. ההנחיות והדגשים שקיבל מראשי האגודה מלמדים יותר מכל מהו הלוח של העבודה החינוכית מוסרית של הרי"ל.

הדגש מרכזי, אם לא העיקרי שנתבע מפעיל שטח ונושא הדגל, הוא לימוד התורה וההלכה. לתביעה זו היבט חיצוני ופנימי. ההיבט החיצוני המעשי הוא קביעות הזמן והלימוד בפועל. המרכיב הפנימי קשור לתודעה המלווה את העיסוק הפרקטי: 'הקדשת זמן שהוא קודש לה'. הצורך והחיוב בקביעת עתים לתורה אישית היא מתנאי החברות באגודה וממשימותיה.⁶⁸

⁶⁶ הרב יוסף גבריאיל בקהופר, 'אגודת 'אמת ושלום' של ישיבת טלז בליטא – מאוצר המכתבים של הרב דב יהודה שחט זצ"ל', המעיין לז, א (תשרי תשנ"ז) עמודים 12-3 (להלן: חלק א); הנ"ל, המעיין לז, ב (טבת תשנ"ז) עמודים 19-28 (להלן: חלק ב)

⁶⁷ שם, חלק א עמוד 10.

⁶⁸ להתמסר לעמלה של תורה ולחדור להבנת נשמתה'. שם, חלק ב, עמוד 21.

על נושא הדגל לעמול בכל מקום שהוא להפיץ את חשיבות לימוד ההלכה. זאת בדרך המיוחדת של טלז, 'לימוד ההלכה שממנה ינבעו כל שאר מקצועות התורה והחכמה'.⁶⁹

הדגשת לימוד התורה בעומק כחלק מהשייכות לאגודת אמת ושלוש וכחלק ממשימה כללית של תיקון, שבה ומלמדת על דרכו החינוכית של הרי"ל. התיקון לדעתו יבוא מן הדעת מן ההבנה העמוקה של רצון ה' ומהחיבור התבוני לצו התורה. מהלך זה הוא אשר יגרור את שינוי האישיות ותיקון המידות.

אעבור למקור ההשראה הנוסף - הלמדנות.

⁶⁹שם, עמודים 10-11.

הרי"ל והרב שמעון שקופ – למדנות, הוראה וניהול חינוכי

מה הם מקורות ההשראה וההשפעה של הרי"ל בתחום הלמדני?

מענה לכך נציע להלן באמצעות השוואה לדרכו ולמאפייניו הלמדניים של הרב שמעון שקופ.

הנחת 'תמונות חייהם' של הרב יוסף יהודה לייב בלוך ושל הרב שמעון יהודה שקופ, זו בצד זו, מבליטה את הדמיון הרב בין השניים. הרב שמעון יהודה שקופ נולד בשנת תר"כ (1860) בטורעץ שבליטא, והרב בלוך נולד בשנה זו, תר"כ (1860), ברוסיין. שניהם נקראים בשם יהודה. הרב שקופ החל ללמוד בישיבת וולוז'ין משנת תרל"ד (1874) ושהה שם שש שנים.⁷⁰ הרב בלוך למד אצל הרב גורדון החל משנת משנת תרל"ה (1875) ובמהלך שנת תר"מ (1880) למד גם הוא בישיבת וולוז'ין. הרי"ל השתדך עם ביתו של הרב גורדון בשנת תר"מ (1880), והרב שקופ נישא לאחיינית של הרב גורדון באותה שנה, שנת תר"מ (1880). בשנת תרמ"ד (1884) עבר הרב בלוך עם חותנו לישיבת טלז ושימש בה כר"מ. הרב שקופ הגיע ג"כ לישיבה באותה שנה, בשנת תרמ"ד (1884).⁷¹ שניהם עזבו את הישיבה בשנת תרס"ב (1902). הרב בלוך עזב לכהן כרב בשאדובה זאת לאור ההתנגדויות לדרישות המוסר, והרב שקופ עבר למאלש ולאחר מכן לבריינש ולגרודנה. הרב שקופ נפטר בתרצ"ט (1939) בעודו עוסק בגיוס כספים בארה"ב, והרב בלוך נפטר ביו"כ בשנת תר"ץ (1930) בטלז.

חרף הדמיון הרב בפרטים ביוגרפים אלו (שנת לידה, לימוד בוולוז'ין, קירבה משפחתית לרב גורדון והוראה בישיבת טלז), נראה שהיו הבדלים בולטים בכמה מישורים מרכזיים.

⁷⁰ ש"ע, וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמוד 14.

⁷¹ כך עפ"י עדותו של דב כץ, תנועת המוסר, כרך ה, י-ם 1996, עמוד 18. וכן הרב שושנה, 'הישיבה בהתפתחותה - פרקי תולדה והערכה' בתוך 'יובל המאה של ישיבת טלז, הרב ד טרויב (עורך), קליבלנד 1976, עמוד 270. בעמוד 269 כתב הרב שושנה שהרב בלוך הגיע שנה לפני הרב שקופ לישיבה. כן הוא עדותו של הרב גיפטר, מוסדות תורה באירופה, ניו יורק 1956 עמוד 172.

במישור ההתנהלות האישית הרב בלוך בלט בדרכו המוקפדת⁷² ובעמידתו על עקרונות חינוכיים, ואילו הרב שקופ היה מתון ורך.

דוגמא אחת לכך עוסקת בנושא שיוזכר בהמשך: חלוקת התלמידים בישיבה לכיתות שונות. בטלז הונהגה חלוקה לארבע או חמש רמות של לימוד.⁷³ את הכיתה הגבוהה לימד הרב גורדון עצמו. הרב בלוך והרב שקופ לימדו את הכיתות ה'נמוכות' יותר. בישיבה הונהגה הקפדה על התייצבות התלמידים בכיתות שנועדו להם. הרב מאיר בר אילן מספר שהחלוקה לכיתות נועדה לעיתים להעניש תלמידים שלא נהגו כשורה:

אחד התלמידים מן השיעור השלישי סרח, הטילו עליו עונש חמור שבחמור: הורידוהו לשיעור השני. הדבר השפיע כל כך על הבחור, עד שרצה לאבד עצמו לדעת. חבריו המעולים במשתתפי השיעור הלכו אל רבי יוסף לייב בלוך לבקש רחמים שישנה את גזר הדין... אך כל זה לא הועיל.⁷⁴

תלמיד אחר, בן ציון דינור, שלמד בישיבה בין השנים תרנ"ז-תרנ"ח, מתאר בזיכרונותיו את יחסו החם של הרב שקופ.⁷⁵ הוא מספר שהרב שקופ פתח את דלתו בפניו והראה לו סבר פנים יפות. הוא ורעייתו נהגו לארח אותו ולכבד אותו בכוס תה. הרב שקופ דאג למראהו וללבשו עד רמת הכפתור בחולצתו. לעומתו מציין דינור את הקפדתו של הרב בלוך. במבחן הכניסה שערכו לו הרב גורדון הרב שקופ והרב בלוך, לא התרשמו הרב בלוך והרב גורדון מהבנתו את סוגיות הגמרא אותן

⁷² על התנהלותו המוקפדת עיין ד כץ, תנועת המוסר, כרך ה, י-ם, 1996, עמוד 43 והלאה.

⁷³ שטמפפר (הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ה, עמוד 326) מציין לסתירה בין עדויות שונות. שמחה אסף תלמיד הישיבה מדווח על חלוקה לחמישה שיעורים ואילו ממכתבו של הרב גורדון ('קול קורא') שנועד לגיוס תלמידים צוין שישיבה חלוקה לארבע כיתות. עיין עוד בתיאורו של שמחה אסף (ע' אטקס וש' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא פרקי זיכרונות, ירושלים 2004, עמוד 229).

⁷⁴ מ' בר אילן מוולוז'ין עד ירושלים, ירושלים תשל"א, עמוד 222-223.

⁷⁵ בן ציון דינור, בעולם ששקע, ירושלים 1958. פרקים מתוכו מופיעים אצל ע' אטקס וש' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא פרקי זכרונות, ירושלים 2004, עמודים 245-261.

ציטט. התרשמותם עברה לדינור עצמו שנפגע מכך. הרב שקופ לעומתם ניסה לנחם אותו ולציין חלף זאת את בקיאותו.⁷⁶

אולם עיקר ההבדל היה בדגשים הלימודים והחינוכיים. חרף הקרבה בין השניים במשך שנים ארוכות,⁷⁷ כל אחד מרבנים אלו התבלט בייחודו.

באופן גורף ניתן לומר שהרב שקופ הטביע את חותמו בדרכו הלמדנית הייחודית ואילו הרב בלוך שהיה גם הוא בעל דרך לימודית ייחודית, בלט והשפיע בתפקידו הניהולי-החינוכי ובהשפעתו ההגותית.

הרב בלוך היה אמון על הניהול בישיבה⁷⁸ ואילו הרב שקופ עסק בהוראה בלבד. את המאבקים סביב הנהגת המוסר ניהל הרב בלוך ולא הרב שקופ. מעורבותו הביאה בסופו של דבר לעזיבתו את הישיבה.

דוגמא בולטת להשפעתו הניהולית-חינוכית של רי"ל קשורה לחידוש ארגוניו אותו הנהיג – מבחני קבלת התלמידים לישיבה. הרב בלוך הנהיג אמות מידה ייחודיות לקבלת תלמידים. לאור הנהגתו החדשה, לא היו מתקבלים תלמידים אלא אם קדם לכך מכתב בקשה והמלצה מרב העיר או מאישיות תורנית.⁷⁹

הרב כהנמן, לימים מייסד וראש ישיבת פוניבז', מספר שהוא נדרש לחכות זמן רב עד שזכה להתקבל לישיבה. זאת משום שהנהלת הישיבה קבעה שישנה מכסת תלמידים לכל עיירה. מאחר ומכסת התלמידים של עיירתו הייתה מליאה היה עליו להמתין. לכשהגיע תורו הביא המלצה החתומה בידי ראש הקהל. הרב בלוך חקר לדעת מדוע

⁷⁶ בן ציון דינור, שנתיים בישיבת טלז, מופיע אצל אטקס וטיקוצינסקי לעיל, עמוד 248. ש"ע, ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמוד 20

⁷⁷ על כך ראה אצל ווזנר (ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם, 2016) עמודים 27-29.

⁷⁸ הרב גיפטער, מוסדות תורה באירופה, ניו יורק 1956, עמוד 172

⁷⁹ ד' כץ, תנועת המוסר, כרך ה, י-ם 1996 עמוד 21. שטמפפר (הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ה, עמוד 326), מציין ששיטת הכיתות הייתה נהוגה בישיבת טלז עוד לפני בואו של הרב גורדון אך הוא פיתח אותה.

נעדרת חתימה של הרב המקומי. תשובת הרב כהנמן הייתה שבעיירה זו לא מכהן רב. הרב בלוך סרב לקבל תלמיד מעיירה שבה לא מכהן רב.⁸⁰

במישור הלמדני ניכר הבדל בין שני הרמיי"ם. הרב שקופ היה בעל דרך חשיבה למדנית מיוחדת מאוד. הוא הניח את היסודות לחשיבה האנושית שבבסיס ההלכה. על מגמות אלו הרחיבו חוקרי משנתו ובראשם ווזנר⁸¹ ושגיא.⁸² הללו באים לידי ביטוי במערכת המושגים שהשגיר: תורת המשפטים ועוד. עיקרי משנתו ההלכתית באו לידי ביטוי בספרו 'שערי יושר'. ציטוט קצר מדבריו של אחד מגדולי תלמידיו, הרב אביגדור עמיאל, מבהיר את העקרונות הללו:

ר' שמעון דריש טעמא דקרא. יוצא מהפלפולים ע"י טעמא דקרא. כך עשה למושג 'פריעת בעל חוב מצוה' וכן למושג 'ספק ממונא לקולא'. הניח את היסוד של החיובים שאינם תלויים בצו התורני.⁸³

בהשוואה לרב שקופ ניתן לומר שגם הרב בלוך היה בעל סגנון למדני ייחודי אולם הדגשים בו היו שונים. בלשונו של הרב שושנה:

רבי שמעון הביא לישיבה את שיטתו המיוחדת... בדרך דומה לדרכו של ר' שמעון נקט הגרי"ל. **בדרך דומה אבל לא זהה.** גם על דרך לימודו היה טבוע חותם היחודיות והמקוריות בהתאם להשקפת עולמו הכללית. גם הגרי"ל היה מבהיר את הדברים מתוך גישה הגיונית והבנה דקה מן הדקה במטרה להגיע לידי גילוי התמצית טעמי ההלכה וסברותיה.⁸⁴

⁸⁰ ד' כץ, תנועת המוסר, כרך ה, י"ם 1996, עמוד 22.

⁸¹ ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י"ם 2016.

⁸² א שגיא, יהדות: בין דת למוסר, ת"א 1998, פרק טז עמוד 335 ואילך.

⁸³ ספר היובל לרב שמעון שקופ, וילנא תרצ"ו, עמוד לז: 'דרכו בהוראה היתה לקרוא את הגמרא ואז לחקור את דין התורה וכוונותיה ואח"כ להסיק מסקנות. אז עובר לראשונים וחוקר את דעת האדם. היה ממיין ומסדר כל שרשע הענין לנספיו וברר את הכלל העיקרי של ההלכה' (רוזנטל, תורה יבקשו מפיהו 1999, עמוד 23, על סמך דברי הרב מרקוביץ ספר היובל, שם, עמ עט).

⁸⁴ הרב שושנה, 'הישיבה בהתפתחותה- פרקי תולדה והערכה', בתוך: יובל המאה של ישיבת טלז, הרב ד טרייב (עורך), קליבלנד 1976, עמוד 270.

הרב שושנה לא מבאר מהו ההבדל. הפרקים הבאים בעבודה זו (בעיקר פרק ו) עוסקים בהשוואה בין דרכי החשיבה ההלכתית של הרי"ל והרב שקופ. כפי שנראה שם, בעוד שהרב שקופ חתר להמשגה הגיונית ואנושית והניח יסודות אוניברסאליים להלכות חושן משפט, הרב בלוך נטה להמשגה מטפיסית. הלך מחשבה זה בלט בעיקר בשיעוריו בהגות ובמוסר, אולם כפי שיוצג בפרק ד, הלך מחשבה זו חדר להסברה ההלכתית.

הרב שקופ למד, כאמור לעיל, מספר שנים בישיבת וולוז'ין. שם נקשר והושפע מר' חיים סולוביצ'יק.⁸⁵ יחד עם זאת הוא הציע דרך למדנית שונה ממנו. מקובל במסורת הישיבתית לאפיין את ההבדלים ביניהם בין עיסוק עיוני בסוגיה באמצעות שאלות 'מהי (הגדרה) לעומת 'למה (היגיון).⁸⁶

הרי"ל לעומת זאת הושפע עד מאוד מחותנו הרב גורדון, ממנו למד בראשית דרכו. דרך זו הייתה דרך הניתוח האנליטית. עליה הוסיף הרי"ל את הממד המטפיסי. כפי שצוין לעיל הוא למד אצל הרב גורדון מספר שנים בקלם ואח"כ עבר אתו לטלז. הרב גורדון נחשב ללמדן אנליטי 'מתון'. ספרי 'קצות' ו'שב שמעתתא' היו מהספרים הבולטים אותם הנהיג ללמוד בישיבה.⁸⁷

⁸⁵ וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמוד 14.

⁸⁶ ליקוטי בדרכי התורה בעסק התורה', בתוך: דרכי וכללי הגמרא, הוצאת בני תורה ירושלים (ללא שנת הוצאה), עמוד רמא: 'הקדוש בעל החפץ חיים ז"ל שלח אחד מבעלי הכישרונות שלמדו בראדן להיות במחיצתו של גאון ישראל ותפארתו רבי חיים מבריסק זלה"ה בעת שהותו באחת מערי המרחצאות. וסיפר הלה איך הגאון האיר עיניו בדרכי הלימוד. כאשר הלה שאלו תוך משא ומתן בלימוד על איזה פרט 'פארוואס'. השיבו: 'מען פרעגט נישט פארוואס נאר ואס (שואלים מה ולא למה). כאשר תמה הלה הרי בגמרא מוצאים מפני מה אמרה תורה. השיבו הגאון, הגמרא היא תורה, התורה שואלת מפני מה אמרה תורה. אך אנו אין לנו כי אם מה אמרה תורה'. על מסורת זו, עיין עוד במחקרים הבאים: ש' טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה, עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית תשס"ד, הערה 244, הערה 204; ש"ע וזנר, 'אבי דרך הלימוד הישיבתית: ר' חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק', הגדולים – אישים שעצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ב' בראון נ' ליאון (עורכים) ירושלים תשע"ז, עמוד 171 הערה 80, ובהערה 34.

⁸⁷ ידועה האמירה ש'שדות טלז מדיפים את ריח הבושם של קצות החושן'. מופיע אצל הרב אברהם שושנה, 'הישיבה בהתפתחותה- פרקי תולדה והערכה', בתוך: יובל המאה של ישיבת טלז, הרב ד טרויב (עורך), קליבלנד 1976, עמוד 266.

כך מתאר הרב גיפטער את דרכו של הרב גורדון :

בהתאם לכל חייו סלל מסילות חדשות בדרכי לימוד תורה. תחת אשר בדורות שלפניו מצאו גדולי ישראל לנכון לפני התלמידים להצטמצם בדי אמות של איזה 'כלומר' או 'ודוק' הורה הוא לתלמידיו לצאת לכר הנרחב של רבותינו הראשונים ז"ל ולקטוף מלילות ולטחון ולברר ולרקד ולהוציא סולת מנופה... להוציא כללים מתוך הסוגיה...⁸⁸

הרב גורדון עצמו לא למד אצל ר' חיים, ואת עיקר תלמודו עשה בבית מדרשו ובהשפעתו של הרב ישראל סלנטר. שם התגלה כחריף ובעל תפיסה מהירה.⁸⁹ הרב סלנטר עודד את הקמת הישיבות כחלק ממגמת התנגדות להשכלה ומינה את הרב גורדון כראש ישיבה.

בזיכרונותיו של הרב ורהפטיג שהיה תלמיד הישיבה בימי הרב גורדון נמצא תיעוד לסגנונו הלמדני: הרב גורדון הביא שיטה חדשה ללימוד הישיבתי. לא הסתפק בבקיאות, שם את הדגש על הניתוח ההגיוני של הסוגיה ומפרשיה.

הבחור אברהם הרצפלד בזיכרונותיו מסכם את שיטת טלז באופן תמציתי: 'הבקיאות כשלעצמה, התמדה כשלעצמה אינה מידה חשובה. מתמיד סתם-מה רבותא כאן?.. שיטת טלז.. לא בקיאות אלא פיתוח חריפות וכושר ניתוח. לגילוי ייחודו ההגיוני של הנושא המבדילו משל הדומה לו לכאורה'.⁹⁰

הרי"ל, כך מסתמן, הושפע מדרך הלימוד האנליטית של הרב גורדון חותנו. בכך המשיך את תנופת השינוי הכוללת של שלהי המאה-התשע עשרה. לא מופרך הוא

⁸⁸ הרב גיפטער, מוסדות תורה באירופה, ניו יורק 1956, עמוד 171. הרב גיפטער נישא לנכדתו של הרי"ל ועמד בראשות ישיבת טלז בקליבלנד בין השנים 1979-2001.

⁸⁹ שמעון נתנוביץ, בתוך ספר טלז- [ליטא] מצבת זיכרון לקהילה הקדושה, 'אלפרוביץ (עורך), תל-אביב תשמ"ד, עמוד 58. אודות דרכו הלמדנית עיין עוד רז"א רבינר, הגאון רבי אליעזר, ת"א 1968.

⁹⁰ רסיסי טלז, לקוח מתוך: שדות ולב - פרקים בדרך חייו ופעלו של אברהם הרצפלד, בעריכת שמעון קושניר 1962, עמודים 106-107. מופיע אצל ע' אטקס וש' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא פרקי זיכרונות, ירושלים 2004, עמודים 262.

ששנת הלימודים בוולוז'ין הוסיפה העמקה בחיבור לסגנון זה. ואולם, הרי"ל לא הוסיף לדרך זו את החדשנות הלמדנית ההגיונית האנושית, אותה הביא הרב שקופ לישיבה.

גם את תשומת הלב לדרישות חינוכיות נראה שקיבל הרי"ל מחותנו. אופי שיעור הגמרא של הרב גורדון לא היה הרצאה בלבד. הוא היה מעודד את התלמידים להתווכח ולהעיר. ורהפטיג מציין שלעיתים הוויכוח היה מתנהל זמן רב, שכן הרב גורדון לא היה מניח לשואל עד שהיה מכניע אותו בראיות. ובכך לא היה די. הוא היה דורש מהמתווכח שהודה לו, להביא ראיות לטובתו שלו (הרב גורדון).⁹¹

תיאור אחר מופיע בזיכרונותיו של הרב כהנמן.⁹² הוא מתאר את הישיבה בעת קיומו של השיעור 'כיס גועש וסוער... כשדה קרב. שאלות היו עפות מכל עבר'. אנקדוטה יפה מתאר הרב כהנמן כשפעם רצו התלמידים לבחון את הרב גורדון ולבדוק כמה זמן ייקח לו ללמד מבלי הפרעה. כשהחל בהוראתו ולא נשאלו כלל שאלות, ירד מהבמה והפטיר שאינו נוהג ללמד בבית עלמין.⁹³

הד להבדלי תשומת הלב ומוקד ההשפעה בין הרי"ל והרש"ש, זה בלמדנות וזה בחינוך ובהגות, ניתן לראות בדרכי הוצאה לאור של חיבוריהם.

הרב שקופ עמל במהלך חייו על הוצאת ספרו הגדול שערי יושר.⁹⁴ הספר יצא לאור במספר מהדורות עוד בחייו. המהדורה הראשונה הופיעה בשנת תרפ"ח. הרב שקופ, כך עפ"י בנו בהקדמה למהדורה מאוחרת יותר, הצטער על הטעויות שנפלו במהדורה

⁹¹ נר זכרון לרב ירוחם אשר ורהפטיג, א ורהפטיג (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמוד 15.

⁹² הרב שקול, אחד בדורו תל-אביב תש"ל, עמוד 40.

⁹³ שם.

⁹⁴ את ספרי החידושים על הש"ס הוציאו בנו לאחר מותו בשני כרכים ובכמה שלבים (בין השנים תש"ז-תשי"ב). הראשון שבהם על מסכתות בבא מציעא ובבא קמא הוציא בשנת תש"ז. חידושים אלו נאמרו בשנות התשעים של המאה התשע עשרה. על כך בנספח אצל ווזנר (חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמודים 285 ואילך).

הראשונה ועמל על תיקונם. בנו, חתנו ונכדו היו בין אלו שעמלו על הכנת הספר.⁹⁵ חיבור זה אינו פרשנות או הערות על סדר הגמרא או הרמב"ם, אלא מונוגרפיה העוסקת באופן מקיף בתחומים יסודיים בחושן משפט, כגון: ספקות, עדויות ועוד. הבסיס לפרקי הספר הם שיעורים בעיון שמסר עוד בהיותו ר"מ בישיבת טלז. מובן הוא שהדברים השתנו והשתכללו, אולם הגרעין הראשוני בולט בהם.⁹⁶

הרי"ל, לעומתו, לא עסק בהוצאה לאור של חידושי הלמדניים.⁹⁷ הספר 'שיעורי הלכה' האוגד את שיעוריו הלמדניים יצא לאור לראשונה בשנת תשי"י בקליבלנד בידי חתנו, הרב קטץ. ספר זה הוא אוסף של קונטרסים שיצאו לאור בטלז לאחר פטירתו של הרב בלוך. הראשון שבהם יצא בשנת תרצ"ב ועוסק בנושא 'שמירת נזיקין'.⁹⁸ נוסף לכך, חתנו מציין בפתח דבר של הספר: 'שרוב רובן של השיעורים לא נמסרו מקולמוסו של רבנו'. שיעורים אלו מבוססים על סיכומים של תלמידים שנכחו בשיעור.

ניתן לתלות את השונות בין השניים בעובדה שהרי"ל כלל לא החשיב את מפעל ההוצאה לאור של כתביו. שכן גם ספרי ההגות שלו שקובצו בספריו 'שיעורי דעת' לא יצאו לאור בחייו. ואולם, עובדה זו עצמה מלמדת שהיה טרוד ועסוק בענייני ניהול וחינוך ולא בשימור לדורות את חידושי הלמדניים או ההגותיים.

ה'לשם', הרמח"ל והרי"ל – הגות מטפיסית ותורת הקבלה

עיון במקורותיו של הרי"ל מלמד שעסק בכל תחומי התורה. הציטוטים⁹⁹ הרבים מהזוהר מכתבי האר"י, הרמ"ק והרמח"ל מלמדים שידיו רב לו בתורת הקבלה.

⁹⁵ פרטים מלאים מצויים בנספח לספרו של ש"ע וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י"ם 2016, עמודים 284-290.

⁹⁶ וזנר שם.

⁹⁷ אודות שיעורי ההגות, שיעורי דעת, עיין לעיל בהערה 62.

⁹⁸ מופיע בספר שיעורי הלכה, בני ברק תשנ"ה עמוד עה.

⁹⁹ פרוט אודות אלו ניתן למצוא במפתח המקורות של שיעורי דעת, מהדורת פלדהיים, תש"ע, עמודים שא-שיז.

עובדה זו מזמינה ברור אודות פרק ביוגרפי זה: מי היו רבותיו? ממי בעיקר קיבל
השראה בתחום זה? מתי החל בלימודיו אלו?

עיון בסקירות הביוגרפיות השונות אודות הרי"ל אינו מספק מידע באשר למקומו של
לימוד הקבלה בחייו. זאת למעט פנינה אוטוביוגרפית אחת. באחת משיחותיו
בישיבה הוא מספר אודות פגישתו עם בעל ה'לשם' ועל דיון ביניהם בשאלת ממשות
מושגי הקבלה שבתורת הארי"ל. תיאור קצר זה פותח פתח צר לפרק ביוגרפי זה של
הרי"ל. רבי שלמה אלישוב, שהיה מבוגר מהרי"ל בעשרים שנים, היה אחד
המקובלים האשכנזים הבולטים בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה העשרים. בסוף
ימיו עלה לירושלים והיה מרבותיו של הרב קוק.¹⁰⁰ בפגישתו עם הרי"ל נחשפת
בקורתו הידועה אודות דרכו של הרמח"ל וממשיכי דרכו.

מפאת חשיבות הדברים אצטט באריכות מה (תוך דילוג נצרך) את תוכן דבריו של
הרי"ל בשיחה שהודפסה בספר 'שיעורי דעת':¹⁰¹

בימי חורפי עברתי על ספרי רמח"ל. אמנם לא נמסרתי לעיין בהם בעיון גמור
וגם לא ידעתי להעריך את הדברים כראוי. אך מתוך מה שראיתי נשאר
חרותים בלבי אי אלו כללים בחכמת האמת שנתחדשו לי מדבריו.

לפי המשקל הראשון שתפסתי בדבריו בענין מציאות העולמות נשאר אז ברעיוני
כי באמת אין מציאות כלל כי מבלעדי המציאות האמיתית שהוא הבורא ב"ה
אין עוד ואפס זולתו ולית אתר פנוי מיניה.

וגם מציאותינו אנו אינה מציאות באמת אלא שהבורא יתברך צימצם את אורו
כביכול והמציא מושג של בריאה הנדמית לנו כאילו יש כאן מציאות ונמצאים
שונים.. וכן מציאות המלאכים והעולמות הגבוהים, על פיהם משתלשלת

¹⁰⁰ אודותיו ואודות הגותו הקבלית הורחב בכמה עבודות בהן: א' באומגרטן, היסטוריה והיסטוריוסופיה
במשנתו של ר שלמה אלישיב, עבודת מאסטר, בן גוריון תשס"ה; רון וקס, פרקים במשנתו הקבלית של
הרב שלמה אלישיב, עבודת מוסמך, תשנ"ה; לילך בר-בטלהיים, מושג הצמצום בקבלת המחצית
הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012.

¹⁰¹ שיעורי דעת חלק א עמוד קנ-קנא.

המציאות העליונה... אין זה במציאות ממש. אלא שנראים לו לנביא דרכי ההנהגה האופן השתלשלות כזו וע"י כוחות ומלאכים כאלה. כי נתן ה' מושג כזה ששיג הנביא, אבל באמת אין זה במציאות כי ה' הוא האלקים.

לפני שנים רבות בהיותי בעיר שבל ביקרתי את הצדיק המקובל ר' שלמה אלישוב שליט"א (זצ"ל) ושוחחנו מסביב לענייני חכמת הקבלה. לא נכנסנו לפני העניינים כי לא התעניינתי כל כך. נסבה השיחה אודות רמח"ל והשקפתו אודות מציאות העולמות. בהביעי לפניו את אשר הבנתי בהם אמר לי כי אין לתפוס בדבריו שכל מציאות העולמות הוא רק ע"פ המושג הניתן לנביא. אלא שבאמת ישנה בריאה ואלפי עולמות גבוהים ואעפ"כ לא נגרע מאחדותו יתברך מאומה.

פשר דבריו לא שאלתיו והוא לא ביאר לי את דבריו יותר.

והנה לפני ימים אחדים פתחתי את ספרו לשם (דע"ה ז אות ח; ספר הביאורים דרושי עגו"י הקדמה לענף ב אות ו) ולנגד עיני ענין זה. הוא קרא תגר על הטופלים על הרמח"ל כי לפי דבריו אין מציאות עולמות באמת. וכבר נמצאים מן המקובלים האחרונים המחזקים בשיטה זו. והוא מרבה להוכיחם כי נכשלים בכפירה.

ועל מה שהביאם לומר כן כי מכיוון שלית אתר פנוי מיניה אי"כ הלא אי אפשר שתמצא מציאות אחרת. הוא משיב כי אין זו קושיה כלל. כי הלא גם בעולמנו רואים אנו עניינים הנמצאים במציאות ואעפ"כ אינם חוצצים בנוגע למציאות אחרת, למשל, הנשמה היא מציאות באדם הממלאה את כל הגוף, ואין הגוף חוצץ בינה כלל. ומביא עוד ראיה מקול, העובר דרך הכותל.

והנה על תירוציו אפשר להשיב ואולם הענין מתבאר היטב לאור מה שבארנו. הציור הנכון הוא שימצאו כל העולמות וכל הברואים בבחינה אחת ובכל זה יהיה זה אפשר בבחינה אחרת. אפשר לקרב הדבר אל השכל עפ"י משל הנרות והראי...
והראי...

תיאור מפגש היסטורי וייחודי זה מאפשר לדלות כמה פרטים ביוגרפים אודות הרי"ל ומקורות ההשראה שלו בלימוד הקבלה.

ראשית, אמקם את התיאור הנ"ל בהקשר היסטורי. בשלב שני אדון בהקשר התוכני ובהשלכות הביוגרפיות.

השיחה הנ"ל ניתנה בהיכל הישיבה בחודש כסליו תרפ"ו, ונרשמה בידי בנו של הרי"ל, הרב אברהם יצחק. צויין בה התואר שליטי"א ביחס לרב אלישוב, ואכן הרב אלישוב, שעלה לארץ ישראל בשנת תרפ"ד, היה בין החיים בעת הזו (תרפ"ו). הוא נפטר בשנה זו בחודש אדר!

בשיחה זו מצוינים שלושה מועדים שונים. בהקשר של הסקירה הביוגרפית-רוחנית יש לתת את הדעת לכל אחד ממועדים אלו בנפרד.

המועד הראשון הוא שנות נעוריו של הרי"ל. הוא מתאר שעבר על ספרי רמח"ל מבלי להתמסר לכך לגמרי ומבלי לדעת את ערכם המלא. מתוכן הדברים ניתן ללמוד שימי חורפו, קרי נערותו, היו ימים בהם עסק לבד בתורת הקבלה. מן הדברים עולה הרושם שלא היה זה לימוד מונחה בידי 'מורה דרך'. המפגש עם תורת הרמח"ל הייתה עבור הנער של אותם ימים חידוש בהבנת תורת הקבלה.

המועד השני הוא המפגש עם הרב אלישוב. הוא מציין בשיחה (שניתנה כאמור בשנת תרפ"ו) שהדבר ארע 'לפני שנים רבות'. יש להניח שהדבר ארע לפני שהרב אלישוב עלה לארץ. המפגש היה בשבל שהיא עיירה בצפון ליטא בין טלז וקובנה. זו הייתה עיירתו של הרב אלישוב. כפי הנראה הרי"ל היה בדרך, וסר לעיירה זו. ניתן לשער, באופן לא מחייב, שמדובר בתקופה שלפני היותו ראש ישיבת טלז (1910, תר"ע). תפקידו כראש ישיבה ורב המקום לא אפשרו לו, כך יש להניח, לסור לבקר את הרב אלישוב בשבל. מסתבר שהאירוע השני היה בין השנים תרס"ב (1902), השנה בה עזב את הישיבה לבין תר"ע (1910) בה חזר אליה ושימש כראש הישיבה. כך או כך מדובר בשנים שלפני העיסוק הפומבי והבשל בתורת האלוהות ותורת ההכרה כפי שמופיע

בשיחותיו בישיבה ובספריו 'שיעורי דעת'. הללו כאמור לעיל התרחשו בעיקר בשנים תר"פ (1920) ואילך.¹⁰²

השערה זו אודות המיקום בזמן של הפגישה מתבססת לאור העמדה הנפשית שהביעה בעת פגישתו עם ה'לשם': 'לא נכנסנו לפנים העניינים כי לא התעניינתי כל כך'. הרי"ל, כך לפי תיאורו, לא היה עסוק בתקופה זו בתורת הקבלה באופן כללי, ובשאלות של הצמצום ותוקף ממשותם של המושגים בתורת האר"י, באופן ספציפי. לעומת זאת, בימיו כראש ישיבה בהם מסר שיחות ושיעורים שהודפסו ב'שיעורי דעת' יודעים אנו שהיה עסוק מאוד בשאלות אלו של תורת הא-לוהות וההכרה.

המועד השלישי המצוין בשיחה זו הוא מועד סמוך לאמירת השיחה בישיבה (תרפ"ו). בסמוך למועד זה הרי"ל פתח את הספר 'לשם שבו ואחלמה' של הרב אלישוב. בעיונו זה הוא נחשף לביקורת של בעל ה'לשם' על רמח"ל ועל הטופלים לרמח"ל עמדות אקוסמיסטיות. הלימוד בספר שב והציף את זכרון לימודיו בתורת הרמח"ל שבנערותו ואת תגובתו של ה'לשם' במפגש שארע שנים קודם לכן.

הנחת ההקשר בו מובא תוכן המפגש עם ה'לשם' בשיחה בישיבה, יכולה ללמדנו אודות דרך לימודו של הרי"ל ומקורות השראה שלו.

הנושא עליו דיבר בשיחה, נוגע בשאלת הצמצום ואשליית קיום העולם, והוא מהווה אחד מאושיות תורת ההכרה ותורת האלוהות שבבסיס תורת הקבלה. בפתח השיחה בישיבה הרי"ל מציין לחשיבות הרבה של דבריו:

בדיעה זו מגיע האדם בהשגת החכמה, עד כדי להפך לאיש אחר. כי בדיעה זו ובהבנתה מוארים יסודות האמונה – בכל המקצועות. דאבון לב לראות כי אצל הרב מגדולי ישראל תחסר ידיעה זו שהיא יסוד גדול בעיקרי הדת... מה ששיגו מזה יהיה לאור גדול המאיר את כל פינות החכמה.¹⁰³

השאלה העומדת על הפרק היא שאלת מובנו של הצמצום המתואר בכתבי האר"י.

¹⁰² על כך עיין לעיל בהערה 62.

¹⁰³ שיעורי דעת חלק עמוד קנ.

אודות נושא זה של הצמצום כפשוטו ושאלת תוקפם של מושגי האר"י האם כמשל או לא, הרחבתי בפרק ג של עבודה זו. בשאלה זו, כאמור, נחלקו כבר מקובלים מן המאה ה-18 ובראשם הרב עמנואל חי ריקי שתמך בתפיסה שהצמצום כפשוטו, לעומת הרב אברהם הירירה שסבר שמושג הצמצום אינו כפשוטו. ויכוח זה המשיך להתקיים בכמה תחנות נוספות ובמוקדים בולטים כגון סביב דברי הרמח"ל (בראשית המאה ה-18), דברי הגר"א ותלמידיו ומורי החסידות (שלהי המאה ה-18).

התחנה בה נעסוק הם דברי הרב אלישבע והרי"ל (ראשית המאה העשרים).

בדברים הבאים ארחיב בקצרה בשאלה מהותית זו שכן ניתן לדלות מדברי הרי"ל, פרטים ביוגרפים נחוצים.

בניסוח פשטני של דיון זה, ולאור מושגי יסוד שאעשה בהם שימוש בפרק ג של העבודה, ניתן לנסח את הדברים באופן הבא: מה היחס בין האמונה וההכרה אודות המציאות הא-לוהית האחדותית המוחלטת, ובין התיאורים והשפה אודות קיומם של עולמות עליונים או עולם פיסי חומרי? האמונה האחדותית אותה כיניתי בפרק ג 'אמונת אין עוד מלבדו', מניחה שהמציאות היחידה היא הא-לוהית וכל מופע אחר הוא אשליה. הכרה ואמונה זו מעוררת שאלה אודות תיאורי התורה מחד וכתבי המקובלים מאידך. הללו מתארים עולם רוחני הכולל ספירות ופרצופים (אצל המקובלים) או עולם פיסי מפורט ועשיר הכולל דומם צומח ואדם (בתורה).

ה'לשם' הניח שכל האמור בדברי האר"י משקף מציאות של ממש – הצמצום כפשוטו. כך ביחס לעולמות העליונים וכך ביחס לעולם שלנו. אין לקבל את העמדה שהאצילות היא משל להנהגה הא-לוהית וכן אין לקבל את העמדה שהעולם שלנו הוא אשליה. אודות עמדתו של ה'לשם' הרחבתי בפרק ג של עבודה זו.

בפגישת הרי"ל וה'לשם' הציע האחרון פתרון לסבך זה, וזאת באמצעות משל הגוף והנפש ומשל הקול והכותל: 'אף שקיומה של הנשמה הוא מוחלט אין היא מבטלת את קיומו של הגוף. כן הוא גם ביחס לקיומו של הקול החודר מבעד לכותל, ואינו מבטל את מציאות הכותל'. הרי"ל הסתייג ממשל זה והציע את שלו – משל הנר

הניצב בפני מראה אחת או מספר מראות (=משל הנרות). משל הנרות מוביל למסקנה אונטולוגית שונה מזו של ה'לשם'. עפ"י משל הנרות, בנסיבות מוגדרות ונתונות ישנו קיום ממשי לריבוי הנרות (בעת קיומה של מראה), ואולם בנסיבות אחרות ובקיומה של תודעה אחרת, אותה ממשות נעלמת ואינה קיימת (בהעדר מראה). הנמשל ביחס לשאלת האקוסמיזם ותוקף ממשות העולם, מורה על מציאות מורכבת. בנסיבות תודעתיות מסוימות ישנה ממשות לעולם, ובנסיבות תודעתיות אחרות אין ממשות לאותו עולם. הבדל זה כונה בידי נפש החיים מצידו ומצידנו. כך סיכם הרי"ל את עמדתו לאחר המפגש על ה'לשם':

אפשר לקרב הדבר אל השכל עפ"י משל הנרות והראי... עפ"י זה נבין כי כל ענייני העולמות וכל יצורי עליון הנם נמצאים גדולים ונפלאים. וכל אלה מרגישים את עצמם לנמצאים כמו שאנחנו מרגישים את מציאותנו. אבל כל זה הוא רק מציאות בבחינת הבריאה שלפננו והברואים שברא הקב"ה בעולמו.. אבל לעומת המציאות האמיתית לפי הבחנת המציאות של עצמותו ית' **אין כאן מציאות כלל** כי אין מציאות כמציאותו.¹⁰⁴

בנקודה זו עומד ההבדל בין הרי"ל וה'לשם'. העמדה ש'אין כאן מציאות כלל' אין לה מקום לגיטימי בתפיסתו של ה'לשם', ואילו הרי"ל באמצעות משל הנרות נותן לה מקום.

אניח עתה לשאלות המהותיות, בהן טיפלתי בפרק ג של עבודה זו, ואפנה להיבט הביוגרפי. מן ההיבט הביוגרפי ניתן ללמוד על התפתחות במחשבתו של הרי"ל בסוגיה זו. בצעירותו חשב לתמימותו שמושגי הנסתר הם משל ונבואה בלבד, וכך הציג הדברים בפגישה עם ה'לשם'. בהמשך חייו לא עסק בדברים באופן מדוקדק ונותר עם הרושם של ימי נערותו. כאשר התמנה לראש ישיבה ועסק בדברים באופן מעמיק וחינך לחשיבה זו, התגבשו אצלו התובנות ובהן משל הנרות. השיחה שניתנה בשנת תרפ"ו משקפת את עמדתו הבשלה. עפ"י זו, ובסיוע משל הנרות, נפתחת

¹⁰⁴ שיעורי דעת חלק א עמוד קנב.

אופציה לאמונה מורכבת הכוללת שתי הנחות סותרות: מחד, האמונה וההכרה שמושגי הנסתר הם משל ונבואה ומתארים את דרכי ההנהגה הא-לוהית. מאידך, הכרה בתוקפם הממשי של המושגים הרוחניים. מורכבות זו נכונה גם ביחס לשאלת תוקף קיום העולם הפיסי. במישור אחד ישנו תוקף ממשי לעולם הנברא ויש לקבלו כמות שהוא, מאידך עומדת ההכרה באשליית קיום העולם.

תיאור אוטוביוגרפי קצר אך מרוכז זה, מלמד שהרי"ל היה אוטודידקט ועסק בכוחות עצמו בתורת הקבלה. הוא למד בנערותו את דברי רמח"ל והמשיך להתבונן בהם במהלך חייו. כושר לימודו האישי בולט גם בתיאור מפגשו עם ה'לשם'. המפגש עם ה'לשם' והביקורת ששמע אודות הרמח"ל וההולכים בעקבותיו, לא שינו את עמדתו של הרי"ל. הרושם שנותר בקרב השומעים את השיחה בישיבה בתרפ"ו (וכן והקוראים את דיווחה בידי כץ) לאחר תיאור המפגש עם ה'לשם' הוא, שדברי בעל הלשם נותרו בעיני הרי"ל לא פתורים. בסיום המפגש הביע דעתו ש: 'פשר דבריו לא שאלתיו והוא לא ביאר לי את דבריו יותר'. וכן בתיאור הלימוד בספר הלשם: 'והנה על דבריו אפשר להשיב'.

יכולתו האישית הביאה אותו לגבש עמדה חדשה במהלך שנותיו המאוחרות ביחס לסוגיה המהותית והחשובה של מציאות העולמות וממשות מושגי הקבלה של האר"י. את עמדתו החדשה הוא ניסח במשל אותו לימד בשיחה בישיבה בשנת תרפ"ו. עמדתו זו היא ניסוח בשל ומפותח בהשוואה לזו שהציג לבעל ה'לשם' בעת מפגשם.

סיכום ביוגרפי של דברי כץ מצביע על כמה עובדות חשובות בחייו של הרי"ל בהקשר של תורת הקבלה. ראשית, מתברר שהוא עסק בשאלות היסוד של תורת הקבלה במהלך שנות חייו החל מצעירותו ולאחר מכן בימיו כראש ישיבה. כפי הנראה הוא למד באופן עצמאי וגיבש לעצמו הבנה בנושאים מהותיים אלו. שנית, דרך לימודו היתה יצירתית ודינמית. הוא פיתח ושכלל את הבנתו עם השנים בין השאר כתוצאה ממפגש עם דמויות ובהם ה'לשם'. דרך לימודו היצירתית באה לידי ביטוי גם באופן

הבנתו והשגתו בנושאים עמוקים אלו. הדבר בא לידי ביטוי במשל הנרות שסלל דרך הבנה בשאלות ובסתירות אונטולוגיות.

סיכום

התבוננות מרוכזת בשלוש מקורות ההשראה של הרי"ל: הלמדני, המוסרי וההגותי, מצביעה על מגמה ברורה – הדעת. הרי"ל ניגש באופן מעמיק לכל תחום ועיסוק ברוח או בנפש. עיסוקו בעולם הלמדני היה מתוך בקשת עומק אנליטי, כפי שיתואר בפרקים הבאים של העבודה. הוא הוסיף נופך הגותי להבחנות האנליטיות ולחקירות הלמדניות מבית בריסק. בכך נבדל הוא משכנו וחברו הרב שמעון שקופ.

בעבודה האישית הפנימית הוא נטה מדרך המוסר הרגילה והקדים את הדעת להתפעלות ולתיקון המידות. סגנון זה היה מוקד ההתבדלות והפרידה מן הקשר עם הסבא מקלם.

תחום ההגות המטפיסית היה מוקד מרכזי בחייו. עובדה זו צפה ועולה מתוך התיאורים הקצרים של שנותיו המוקדמות וכן מן השיחות בישיבה בשנותיו המאוחרות. עיסוק זה בשאלות של תורת ההכרה, מבנה הנפשות ותורת הא-לוהות היו חזון לא נפרץ בקרב ראשי ישיבות ורבנים בליטא בכלל ובקרב בעלי המוסר בפרט. התעמקותו בשאלות הדעת העמוקות הפכו את דרכו הלמדנית והחינוכית לבעלת עניין ואופי ייחודי ויוצא דופן.

פרק ג - תמונת עולם מטפיסית ותורת

ההכרה

הקדמה – הגותו הייחודית של הרב בלוך

פתיחה – שתי תמונות עולם ושתי עבודות רוחניות

חלק א - תמונת עולם א – האחדות הא-לוהית

הקדמה – האר"י – ותורת הצמצום – ממשות או משל

אמונת האחדות הא-לוהית – 'אין עוד מלבדו'

תורת ההכרה – מצידו ומצידנו

משל הנרות

הרי"ל וה'לשם'

'מלכותא עילאה' ו'מלכותא תתאה'

חלק ב – העבודה החינוכית-דתית לאור תורת ההכרה – רצוא ושוב

רצוא ושוב - כללי

'פלס מעגל רגלך' – רצוא ושוב

חלק ג – תמונת עולם ב' – מציאות רב ממדית – קשר עליונים

ותחתונים

הציר האנכי – שורש המצוי בעליונים

הציר האופקי – שורש הבריאה, שורש האדם ושורש התורה

התורה והעולם

העולם והאדם

סיכום

חלק ד – פרשנות ריאליסטית-מטפיסית להלכה

קדושת התורה

סיכום

חלק ה

'הקניין הוא משורש נפשו של האדם' – עיון משווה

תפיסות קניין קלסיות

זכות הקניין כביטוי לחרותו של האדם

זכות הקניין כביטוי למוסדות קהילתיים מגוונים

זכות הקניין כביטוי ליחס שורשי בין האדם ורכושו

קנייני האדם שייכים לשורש נפשו – רקע ומקורות

השלכות נורמטיביות לתפיסת הרכוש כביטוי לשורש נפש האדם

המתווה המוסרי-דתי – עבודה ל'צורך' / לשמה

פרק ג - הקדמה - הגותו הייחודית של הרב

בלוך – סגנון כתיבה ומקורות השראה

כתיבה ופרסום חיבור הגותי הכולל את תורת ההכרה ואת תורת האלוהות הינו מעשה יוצא דופן בקרב המחנה הרבני הליטאי בו צמח הרי"ל.¹⁰⁵ ואכן, הרב בלוך הוא תלמיד חכם חריג בנוף הרבני של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים במזרח אירופה.¹⁰⁶ מקורות יניקתו התורניים, בכתב ובע"פ, שונים ומגוונים. הם כוללים את בית מדרשו של הגר"א, מורי החסידות ובעלי המוסר בתחום המחשבה מחד, ואת גדולי הלמדנים החדשים מליטא בתחום ההלכה מאידך. אלו, לצד מקורות יניקה מן ההגות היהודית ה'קלסית' כגון תורתם של 'חובות הלבבות', הרמב"ם וכן ספרות האגדה לדורותיה. מקורות אלו הורקו לשיחותיו ולספריו והתגבשו לכלל הגות ייחודית רבת אנפין. הגותו זו באה לידי ביטוי גם בשדה ההלכתי למדני. על כך הרחבתי בפרק ד של עבודה זו.

סגנון כתיבתו ומרוצת דרשותיו דומים לבעלי המוסר והמשגיחים, אשר תיבלו ועטפו את המסרים החינוכיים בדיאלקטיקה פרשנית ומשא ומתן בדברי חז"ל. יחד עם זאת התוכן שונה ומיוחד כפי שיובהר לקמן.

¹⁰⁵ ב' בראון ('שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', בתוך: על האמונה, מ הלברטל ד קורצוויל א שגיא (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמודים 403-443), מתאר כיצד בדור השלישי-רביעי של החסידות וההתנגדות, הולכת ופוחתת השפעתה של הקבלה בקרב הוגים אלו; הנ"ל, כספינה המטלטלת – חסידות קרלין בין עליות ומשברים, י-ם 2018 עמודים 24 ואילך. במקביל הוא מתאר את עלייתם של פרקטיקות אותן הוא מכנה תחליפי מיסטיקה. Benjamin Brown, 'Substitutes for Misticism : A General Model For the Thelological Development of Hasidism in the Nineteeth Century', History of Religions 56 (2017), pp. 247-288.

¹⁰⁶ על כך הרחבתי בפרק ב שעל עבודה זו.

בעלי המוסר, רבותיו, לא עסקו בנסתר.¹⁰⁷ מקובלת בשם ר' יצחק בלזר האמירה אודות היחס של רבו ר' ישראל סלנטר לתורת הקבלה: "לא דָּבַר מאומה בזה עם שום אדם". עיקר עיסוקם היה בתורת הנפש ובעבודת המוסר שבעקבותיה. לעומתם, הרב בלזך עסק באופן שיטתי בתורת האלוהות.¹⁰⁸ חלקים נכבדים מספרי 'שיעורי דעת', שהם שכתוב של שיעורים שמסר בישיבה, עוסקים באופן שיטתי בתיאולוגיה ובהסברת היחסים האונטולוגיים בין המציאות הא-לוהית והעולם.¹⁰⁹ בדבריו ישנה התייחסות לתורת הנסתר באופן מפורש והוא מצטט מהרמ"ק,¹¹⁰ ומדברי האר"י.¹¹¹ יודגש שעיסוקו בנסתר הוא עיסוק רך. אין בדבריו פרשנות מפורטת של תורת האר"י ולא מהלכים קבליים ארוכים. יחד עם זאת יסודות תפיסתו הרוחנית הכללית, נסמכת על תורת האצילות של האר"י וכוללת את מושגי הצמצום, העולמות ועוד, באופן שיפורט בהמשך.

¹⁰⁷. מ' פכטר, 'תנועת המוסר והקבלה', בתוך: ד' אסף וע' רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש, י-ם תשס"ט, עמודים 224-227. לדעת פכטר, מגמה זו מבוססת על תפיסת 'נפש החיים' שטען שחינוכו המוסרי של האדם לא יצא נשכר מעיסוק ב'מה שלמעלה' אלא מעיון בחובותיו המוסריים של האדם (פכטר, שם 227). זו הכרעה מודעת שכן במסורת הגר"א התקבל שמשנת ת"ר יש מקום לפתיחת שערי חכמה וגילוי נסתרות. ר' ישראל סלנטר הסתייג מכך, ובחר בעקבות 'נפש החיים' להתעלם מהעיסוק בנסתר. בחינה טקסטואלית מדויקת אודות מידת זיקתם של ר' ישראל סלנטר ותלמידיו לקבלה עיין במאמרו של ב' בראון, 'איינו שייך לי כי אינני עוסק בזה – יחסו של ר' ישראל סלנטר לקבלה' וזאת ליהודה, קובץ מאמרים לכבודו של פרופסור יהודה ליבס, מ' ניהוף, ר' מרוז, י' גארב (עורכים), ירושלים תשע"ב, עמודים 420-439; על מקומה של הפסיקה בעקבות הקבלה אצל בעלי המוסר, עיין עוד ב' בראון, 'הקבלה בפסיקת החפץ חיים', דברים חדשים עתיקים ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כג (תשע"א), עמודים 485-542.

¹⁰⁸ אודות הזיקה בין הרי"ל והקבלה עיין במאמרו של פכטר לעיל ('תנועת המוסר והקבלה', ישן מפני חדש, ד אסף ע' רפפורט-אלברט (עורכים), י-ם תשס"ט, עמודים 234-243), ובהערה 112 לקמן.

¹⁰⁹ על כך הורחב בחלק א וחלק ב של פרק זה.

¹¹⁰ עיין במפתח המקורות, סוף חלק ב עמוד שט שם מופיעות הפניות לספרות הנסתר.

¹¹¹ שיעורי דעת חלק ב עמוד קטו; חלק א עמוד קנז.

חוקרים לא רבים עסקו בתורת הא-לוהות ובתורת ההכרה של הרי"ל.¹¹² רובם ראו בו הוגה הממשיך וצועד בנתיב שסלל 'נפש החיים' בכל הקשור לתורת הא-לוהות ותורת ההכרה.¹¹³

עיון נוסף בכתביו ההגותיים והלמדנים של הרי"ל, מעמיק את הקרבה והקשר מחד, ומצביע על התרחקות וחידוש מאידך.

בפרק זה אראה שהרי"ל נסמך על 'נפש החיים', באופן ישיר או עקיף, לא רק בתורת הא-לוהות ותורת ההכרה (כמובא בספרות המחקר), אלא גם בהבנת מושג צלם א-לוהים ותפיסת האדם שבו, וכן בהכרה הרוחנית-השורשית של התורה. בכך נוצרה קירבה רבה בינו ובין 'נפש החיים'. עם זאת הוא לא נמנע מן העיסוק המפורש בהכרה האמונית-דתית נוכח הצמצום, דבר ש'נפש החיים' הסתייג ממנו. כמו"כ הפרקטיקה של לימוד התורה של הרי"ל קיבלה תפנית ועומק המבדילים אותה מזו שהורה 'נפש החיים'. מסקנתו של 'נפש החיים' נוכח תפיסת הצמצום שלו היא, שיש לקיים את מעשה הלימוד באופן שכלי ורציונלי בלבד.¹¹⁴ אצל הרי"ל קיימת בקשה להמשגה מטפיסית. לפי טענתי במחקר זה, מסקנה זו נובעת מהגותו ותמונת העולם המטפיסית כפי שאפרט.

¹¹² ת' רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986, עמודים 149-160; מ' פכטר, 'תנועת המוסר והקבלה', ישן מפני חדש, ד אסף ע' רפפורט-אלברט (עורכים), י-ם תשס"ט, עמודים 234-243; הרב חיים זיסקינד, 'החסידות ושיטת המוסר מבית מדרשה של קלם', היכל הבעש"ט, לג (תשע"ב), עמודים רמז-רנ. י' אלטמן, וראשו מגיע השמימה: הרב יוסף יהודה לייב בלוך - תורתו ואישיותו - עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן 2002 עמודים 13-44.

¹¹³ רוס המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986, עמוד 150, מ' פכטר, 'תנועת המוסר והקבלה', ישן מפני חדש, ד אסף ע' רפפורט-אלברט (עורכים), י-ם תשס"ט, עמוד 238.

¹¹⁴ נ' לאם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ב, עמודים 87, 91.

פרק ג - פתיחה - שתי תמונות עולם ושתי

עבודות תודעתיות

פרק זה עוסק בהגותו של הרי"ל. את הגותו פרס בפני תלמידו בשיעורים כללים בישיבת טלו ובחבורות מצומצמות. במסגרת זו הוא עסק בהרחבה בתמונת העולם המטפיסית. תמונת עולם זו ראויה להיות המצע והרקע להבנת שיעוריו הלמדניים (אודותיהם הרחבתי בפרק ד); ההמשגה הריאליסטית-מטפיסית המצויה בשיעורים אלו, מקבלת הנהרה לאור הגותו.

בשיחותיו ניתן לזהות שתי תמונות עולם מטפיסיות. אחת כינתי **אחדותית** והאחרת **רב מימדית**.

הרי"ל הרבה לעסוק בחינוך לשינוי רוחני. הוא תבע מתלמידיו לעסוק בשינוי הפרספקטיבה האנושית החומרית. הדרכתו החינוכית תבעה להתעלות ולהשיג השגות ותודעות רוחניות. בני העלייה, לדידו, מתבוננים בעולם מתוך פרספקטיבה א-לוהית. לשם כך, הוא עשה שימוש בתמונות עולם שונות שנשענות על תורת הצמצום של האר"י ותורת ההאצלה של המקובלים הראשונים. באמצעות אלו מסיר האדם את הלוט והמסווה התודעתית-אנושי.

כאמור לעיל בדבריו שזורות שתי תמונות עולם שונות.

התמונה האחדותית, נשענת באופן מפורש על תורת הצמצום והבריאה של האר"י. על-פי זו, ישנו פער בין הקיום הנראה והנתפס של המציאות, ובין המציאות האמיתית שהיא א-לוהית. מחד גיסא, הנחת הבריאה כאקט של צמצום מעניקה מעמד עצמאי לעולם הפיסי והאנושי והוא נחווה כנפרד ואמיתי. מאידך גיסא, ההכרה במעשה הבריאה כצמצום (לא כפשוטו), מכירה באחדות האלוהית כמציאות שיאין עוד מלבדו.

התמונה האחרת, מציירת תמונת עולם רב ממדית, הקושרת מציאות נמוכה לגבוהה, ותחתונים לעליונים. תורה זו נשענת ברובה על תורת ההאצלה של הראשונים. עפ"י זו, לכל מצוי שורש עליון, וכל נמצא הוא ייצוג למצוי עליון ממנו. כך ביחס למציאות הפיסית כגון אדם או אובייקט פיסי, וכך גם ביחס לממדי קיום אחרים כגון: יופי, אסתטיקה או ערכים. לכל אלו ממדים עליונים המהווים מקור ושורש למצוי הפיסי. תמונה זו מעניקה לכל יש מצוי, תוקף ועומק רוחני.

בשיחות לא רבות, הרי"ל נע בין שתי תמונות עולם אלו. כך למשל בשיחה מהותית במיוחד הנושאת את השם 'העלם וזכירה': היא נפתחת בתמונת העולם האחדותית,¹¹⁵ ומסתיימת בזו הרב ממדית.¹¹⁶

היחס בין שתי תמונות עולם אלו העסיק את מורי הקבלה והחסידות ואת החוקרים. בניסוחים שונים ניתן לנסח זאת כשאלת היחס לתפיסה האקוסמיסטית המאיינת את תוקפו הממשי של העולם. עפ"י ניסוחו של הרי"ל יש להציג את הדילמה באופן הבא: התמונה הרב ממדית נותנת תוקף ואף משנה תוקף למציאות העולמית הממשית ואילו התמונה האחדותית מלמדת שהעולם אינו אלא אשליה. הרי"ל יישב סתירה זו באמצעות הבחנה בין תודעה אנושית ותודעה א-לוהית ובהסתמך על 'נפש החיים'. הדיון בשאלה זו ילווה את תיאור שתי תמונות העולם.¹¹⁷

קריאה מדוקדקת בשיעוריו מלמדת שלכל אחת מתמונות העולם מציע הרי"ל עבודה רוחנית שונה; כל אחת מהן מציעה פסגת תודעה והשגה הכרתית שונה. העבודה הרוחנית על-פי התמונה האחדותית מביאה את האדם לתודעה של איפוס העולם. לעומת זאת העבודה הרוחנית הנדרשת מתמונת העולם הרב ממדית, גוזרת תודעה

¹¹⁵ שיעורי דעת חלק א עמוד קנח.

¹¹⁶ שם עמוד קסד.

¹¹⁷ יתכן וזהו המתח שבין תפיסת הא-לוהות החסידית לזו הקבלית; בין זו הפורמלית העוסקת בריבוד האין סופי המצויה בכתבי המקובלים ובין זו האינטימית והבלתי אמצעית שמצויה בכתבי החסידות. אודות ההבדלים ביניהם על רקע זה עיין בספרו של נתנאל לדרברג, סוד הדעת, תשס"ז, עמודים 27-37. ניסוח קבלי של הבחנה בין שתי תמונות אלו הוא, בין פרצוף אריך שהוא אחדותי ובין פרצוף זעיר אנפין שהוא מרובה ומרובד.

רוחנית המעצימה את הקיום האנושי והעולמי. שכן לאור תודעה זו נחשפים השורשים הרוחניים של המציאות. בכך ניתן ממד של עומק להוויה.

בעבודת התפילה ואמונת ההשגחה, נקרא האדם להשיג את תודעת האחדות הא-לוהית. לצד זאת, בלימוד תורה עיוני שמכיל פרשנות ריאליסטית-מטפיסית משיג האדם את תמונת העולם הרב ממדית, וחושף את שורשיה העליונים של המציאות.

לכל תמונת עולם יוקדש חלק בפרק זה, ובעקבותיו חלק שיפרט את העבודה הרוחנית:

חלק א יוקדש לתמונת העולם האחדותית. חלק ב יוקדש לעבודה הרוחנית הנגזרת – רצוא ושוב. חלק ג יוקדש לתמונת העולם הרב ממדית ולתפיסת התורה כשורש הבריאה.

חלק ד יוקדש לדרכי הפרשנות של ההלכה לאור תמונות עולם מטפיסיות אלו. בכך מובלטת דרכו הריאליסטית-מטפיסית ביחס להלכה.

חלק ה מרחיב את אחד התחומים שהרי"ל הרבה לעסוק בהם – היחס השורשי בין האדם ורכושו וההשלכות המשפטיות.

פרק ג - חלק א'

תמונת עולם א' – האחדות הא-לוהית – מצידו ומצידנו

פתיחה

תמונת העולם האחדותית מציבה את האחדות הא-לוהית הטוטאלית כעיקרה של האמונה. על-פי תמונה זו, מעשה הבריאה לא שינה מאומה מן הנוכחות הא-לוהית כפי שהייתה קודם הבריאה. מחד, מובן הוא שהכרה זו מבטלת את קיומו הנפרד של העולם החומרי. מאידך, מתבקשת ההכרה בתודעה האנושית הנפרדת. יישוב הסתירה בין האמת האחדותית ובין האנושית, נעשה באמצעות הבחנתו ההכרתית של 'נפש החיים'. 'נפש החיים' טבע את ההבחנה בין מצידו ומצידנו.¹¹⁸ הרי"ל מאמץ הבחנה זו והוסיף לה דרך עבודה של רצוא ושוב. זו האחרונה נרמזה בקצרה בדבריו של 'נפש-החיים', והורחבה בדבריו של הרי"ל.

הדברים הבאים מורכבים משלוש לבנים המונחות זו על גב זו (אונטולוגיה, אפיסטמולוגיה ואתיקה-דתית). בראשית אציג את תורת הא-לוהות של הרי"ל, בשלב שני את ההבחנה ההכרתית מבית מדרשו של 'נפש החיים' כפי שפותח בידי הרי"ל. בשלב האחרון אצביע על העבודה הרוחנית שנתבעת מן האדם. הוא מכנה אותה רצוא ושוב. מגמת האדם להתעלות להשגות ותודעה של אין עוד מלבדו ולאחר מכן לשוב אל העולם ולמלא אותו בנוכחות הא-לוהית.

הקדמה - האר"י ותורת הצמצום – ממשות או משל

בכל הקשור לתורת הא-לוהות הרב בלוך ניזון מן ההגות הסובבת אותו אשר הושפעה עמוקות מקבלת האר"י, בתיווך מורי החסידות ותלמידי הגר"א.

¹¹⁸ ב בראון ('שני מיני האחדות' מהר"ל אקדמות א ריינר (עורך) עמודים 42-411) סוקר את התפיסות אודות האחדות מזמנו של המהר"ל עד לימי הפולמוס בין החסידים והמתנגדים. הוא מכנה את העמדה האחדותית 'מוניזם רדיקלי' ואת הצעתו של נפש החיים 'מוניזם מצונזר'.

תורת האלוהות שלו היא ענף של תורת אלוהות של האר"י המתארת את תיאור הבריאה בין השאר כמעשה של צמצום, ובעקבותיו האצלה ובריאת עולמות.¹¹⁹

דיון מקיף בסוגיית הצמצום על רבדיה השונים, אינו מעניינה של עבודה זו. על כן אתייחס רק לנקודות הרלבנטיות להגותו של הרי"ל.

תיאור הבריאה כמעשה א-לוהי של צמצום פתח דיון נרחב בשאלה האם מדובר בפעולה ממשית או באלגוריה. הניסוח המקובל לשאלה זו בהגות החסידית-קבלית, ובעקבות זאת במחקר, הוא האם הצמצום כפשוטו או לא כפשוטו.¹²⁰ נגזרת לוגית ואונטולוגית של שאלה זו נוגעת לשאלת תוקפה הממשי של המציאות. ההנחה והעמדה שהצמצום כפשוטו, מובילה למסקנה שהעולם קיים כישות נבדלת. העמדה שהצמצום אינו כפשוטו ואינו אלא משל להנהגה א-לוהית, יכולה להוביל למסקנה שמאיינת את המציאות ואת תוקפה הממשי – אקוסמיזם.

במחקרים אודות הרי"ל צוין, שבשאלה זו הלך הרי"ל בעקבות 'נפש החיים' והקודמים לו אשר תארו את הצמצום כמשל(=לא כפשוטו).¹²¹ לאמור, הנוכחות הא-

¹¹⁹ עיין למשל עץ חיים ירושלים תר"ע דף יא, ע"ב; שער ההקדמות ירושלים תשל"ד ו ע"ב; מבוא שערים ירושלים תשל"ד א ע"א. סקירה כוללת אודות תורת האצילות של האר"י עיין בספרו הגדול של ג' שולם, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תשע"ו, עמודים 261-301.

¹²⁰ אזכיר בעיקר את החוקרים שעסקו בצמצום בהקשר של נפש החיים, התניא והרמח"ל, שהרי"ל פסע בעקבותיהם: ת' רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב) עמודים 153-169; מרדכי פכטר, 'עיגולים ויושר – לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י ועד הרב קוק), דעת 18 (תשמ"ז) עמודים 59-90. הנ"ל, 'קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו רמת גן (תשס"ג) 119-136; מ' פכטר 'בין אקוסמיזם לתאיזם – תפיסת האלוהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין', מחקרים בהגות יהודית ש' וילנסקי, מ' אידל (עורכים), י-ם תשמ"ט עמודים 139-157; רפאל שוחט, 'קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה י (תשס"ד), עמודים 181-206; הנ"ל, 'הצמצום כפשוטו: עיון במשנתו של ר' עמנואל חי ריקי ור' שלמה אלישוב' קבלה 37 (תשע"ז) עמודים 271-301; לילך בר-בטלהיים, מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסיניט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012 (בעיקר בפרק אודות הרב אלישוב).

¹²¹ נפש החיים שער ג פרק ז. אף שהמושג משל ונמשל ביחס לתיאורי הבריאה של הרי"ל לא נאמרו על ידו באופן מפורש, הטענה שהצמצום הוא לא כפשוטו מופיעה בדבריו במפורש. עמדתו ניכרת גם מן האופן בו פירש את המציאות הא-לוהית לאחר הבריאה כמי שקיימת כמות שהיא ללא כל שינוי, וגם מן הדיון הקצר אודות הגותו של רמח"ל.

לוהית לא השתנתה במאומה במישור הממשי, והתיאורים אודות הצמצום נוגעים לאופני התודעה האנושית בלבד.

פרשנות דברי האר"י כמשל והוויכוח אודות פרשנות זו, ראשיתם כבר בתקופת תלמידי האר"י במאות ה-17-18. ר' אברהם הירירה ור' יוסף אירגאס סברו שהצמצום אינו כפשוטו וכנגדם ר' עמנואל חי ריקי נקט שהוא כפשוטו.¹²² לענייננו חשובה דווקא עמדתו של הרמח"ל (ראשית המאה ה-18) שדבק אף הוא בעמדה אליגורסיטית.¹²³ עמדתו של הרמח"ל שכל תיאורי הבריאה בכתבי האר"י הם כחזיון נבואי, זכו לביקורת חריפה מפי המקובל הליטאי בן המאה ה-19 הרב שלמה אלישוב.¹²⁴ הרי"ל פגש את הרב אלישוב בצעירותו ותוכן המפגש תואר בספרו 'שיעורי דעת'.¹²⁵ אודות מפגש זה וההיבטים ההגותיים והביוגרפיים הרחבתי בפרק ב של עבודה זו וכן לקמן בדיון אודות משל הנרות. נושא השיחה ביניהם נסב סביב שאלת קיומם הממשי של העולמות והספירות עפ"י האר"י. זאת לאור דברי הרמח"ל שאפיין את תיאורי הבריאה כחזיונו של הנביא. הרי"ל תאר את הוויכוח שהיה לו עם הרב אלישוב שכאמור ביקר את רמח"ל, ואת תמיכתו שלו בפרשנות רמח"ל.

כבר הראו חוקרים שהצגת המחלוקת בפרשנות האר"י באופן דיכוטומי, כפשוטו-לא כפשוטו, מוגזמת. מחד גיסא המושג 'משל' מטעה, שכן ברור הוא שאין בכוונת הדברים לבטל את הממד הישותי של העולמות והספירות, ולפנינו תיאור של מצב

¹²² אודות הצמצום עיין לעיל בהערה 120, ובפרט במחקריהם של שוחט ולילך בר.

¹²³ אודות עמדתו של רמח"ל בסוגיה זו עיין במחקרים הבאים: מ פכטר 'סוד הצמצום בשיטת רמח"ל ועקבות השפעתו במשנת של המתנגדות' הרצאה באוניברסיטת הרווארד 1984 (טרם נדפס); הנ"ל, 'קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו מ' חלמיש י' ריבלין ור' שוח"ט (עורכים) רמת גן תשס"ג עמודים 111-136. צ' רובין, 'תורת המראה והפתרון – פרשנותו המיוחדת של רמח"ל לקבלה', דעת 40 (תשנ"ח), עמודים 39-48.

¹²⁴ לשם שבו ואחלמה, ספר הדעה"ה סימן ז אות ח, הביאורים, דרושי עיגולים ויושר, הקדמה לענף ב אות ו. על אודות פגישת הר"ל והרב אלישוב הרחבתי בפרק ב של עבודה זו.

¹²⁵ שיעורי דעת חלק א עמוד קנ-קנב.

דיאלקטי שנע בין המילולי והמטפורי.¹²⁶ מאידך, גם את עמדת הרב אלישוב הנחשב לסמן קיצוני בתפיסת ה'צמצום כפשוטו', יש להבין באופן מרוכך יותר. אין להבין את דבריו כאילו כל דברי האר"י הם כפשוטו ממש (ואינם משל). מקריאה רחבה של כל כתביו עולה שבקורתו אודות תיאור הספירות כחזון, נבעה מן החשש לביטול מוחלט של ההכרה בישויות העליונות ומהתנגדות לפרשנות אלגורית קיצונית. כמו"כ הוא חשש מהשלכות מופרזות של קביעת הנמשל לדברי האר"י וזו הסיבה להסתייגותו.¹²⁷

הצגה שלימה של הגותו של הר"ל מלמדת על תפיסה מורכבת. מחד, הוא אוחז בתמונות העולם האחדותית. קבלה מוחלטת של תמונה זו, גוזרת מגמה של איפוס המציאות על שלל רבדיה, כולל העולמות העליונים.¹²⁸ מאידך, הוא אחז בתמונת עולם רב מימדית אודותיה אפרט בהמשך. זו מכירה בתוקפה הממשי של המציאות ואף בשורשים העליונים שלה. עפ"י תמונה זו העולמות האין סופיים הם גורם מתווך בין המציאות הא-לוהית ובין העולם והאדם. עפ"י זו אין לבטל את תוקפם הממשי של העולם והאדם. יישוב 'הסתירה' נעשה בידי הר"ל באמצעות משל הנרות

¹²⁶ רפאל שוחט, 'קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה י (תשס"ד), עמוד 191. לילך בר-בטלהיים, מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012, עמוד 149 ואילך. יהונתן גארב, מקובל בלב הסערה – רבי משה חיים לוצאטו, ת"א 2016 עמודים 178 ואילך. גארב מבקר את פרשנותה של רבקה שץ-אופנהיימר על רמח"ל שהיתה לטעמו פילוסופית מדי. הוא מסתמך בדבריו על מחקריו של וולפסון E. R. Wolfson, 'Tiqqun Ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto' HR 36,4 (1997), pp. 289-332. לדעתו וולפסון

'תיאר את רמח"ל כעמדה שאינה נופלת לתוך הקיטוב השגור בין המילולי והמטפורי'.
¹²⁷ רפאל שוחט, 'קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה י (תשס"ד), עמודים 187-188. לילך בר-בטלהיים (מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012, עמוד 165), מציינת שיש להבחין בין עמדתו המאוחרת של ה'לשם' שמופיעה בספרו, ובין עמדתו המוקדמת שמופיעה במכתביו לרב נפתלי הירש הלוי. ממכתביו עולה הבחנה בין תפיסת 'כפשוטו' שקיימת מעולם האצילות ומטה, ואילו באצילות אין מקום לדבר על כפשוטו או לא כפשוטו וכן לא על מציאות או אקוסמיזם וצמצום ברצון. לדעתה, עמדה מורכבת זו לא הופיעה בכתביו ולהשערתי נובע הדבר שהמורכבות מקהה את תוקף הביקורת.

¹²⁸ לפחות באופן חלקי. שכן, תנועת רצוא ושוב מלמדת שלאחר האיפוס מגיע חידוש הקיום האנושי והעולמי.

והמראה אודותיו הרחבתי בהמשך הפרק. משל זה מניח שישנן תודעות שונות שמציעות מרחבי קיום שונים. תודעה אנושית המניחה ויוצרת מרחב קיום מסוים, ומנגד תודעה אחרת (אלוהית) בה מרחב זה (האנושי) אינו קיים. זאת בדומה להעמדת נר מול מראה היוצרת לציאות מדומה של ריבוי נרות. כינתי עמדה זו 'מציאות מותנית'. לאמור, קיומה הממשי והתקף של המציאות, מותנה בהקשר התודעתי.

1. אמונת האחדות הא-לוהית - 'אין עוד מלבדו'

במקומות לא מעטים בהם הרי"ל מטפל בסוגיה העמוקה של יחסי הא-לוהות והעולם, הוא מתנסח בניסוחים אקוסמיים. ניסוחים אלו קרובים לאלו של בעל התניא ו'נפש החיים'. לפי תפיסה זו, בריאת העולם המתוארת כתהליך של צמצום אלוהי וסילוק הנוכחות הא-לוהית, אינה אלא דמיון ו'באמת' לא השתנה דבר. גם אחרי שצמצם כביכול עצמו ונתן מקום לבריאה ונבראים שימצאו, אין זה נקרא מציאות לעומתו יתברך, כי כל עניין מציאות בריאה היא רק לפי השגתנו.¹²⁹

באחד השיעורים המרכזיים שעוסקים בסוגיה זו, הוא פותח במחשבה נפוצה המלווה את תודעתו של המאמין הפשוט האמון על תיאור הבריאה כצמצום:

הנה לפי חכמת האמת כל ענין הבריאה ואפשרות מציאות יצורים מצטיירת לעין הנביא בציוור כזה: שהבורא צמצם כביכול את מציאותו האמיתית והניח חלל בעד יצירת העולמות אבל האציל קו אור ממציאותו ית כח אלקי שממנו נבראה... כל הבריאה. ולכן לפי כח השגתנו מצטייר לנו כאילו הקב"ה כביכול עבר ממקום הבריאה וכל הבריאה היא מאחרי ה'.¹³⁰

בדבריו הוא מניח את תיאור הבריאה כמהלך של צמצום, לאור תורת האצילות של האר"י. עפ"י מחשבה זו, ניתן לשגות ולחשוב שאכן הקב"ה צמצם עצמו ממש ופינה

¹²⁹ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנד.

¹³⁰ שיעורי דעת חלק ב קנד. עיין עוד שם עמוד קנד וחלק א עמוד קסא.

מקום פיסה ליצירת עולם לתוכו האציל קו וממנו התפתח העולם. הוא שולל עמדה זו ומרחיב בהצגת הניגוד שלה.

בדברים אלו הולך הרי"ל באופן ברור בעקבות המחנה הדוגל בפרשנות הצמצום שאינו כפשוטו. מדבריו עולה הביקורת כלפי מי שחושב שישנו 'מקום' שאין בו נוכחות א-לוהית. יתר על כן, המציאות הא-לוהית לא השתנתה כלל בעקבות מעשה הבריאה ונותרה כמות שהיא. וכך מתנסח הרי"ל בניסוח הקרוב לדברי בעל התניא:

אבל ח"ו שנקיים מחשבתו על זה, כי צריכים אנחנו להאמין שגם אחרי חידוש הבריאה הוא ממלא הכל וסובב הכל ולית אתר פנוי מיניה, כי לפי האמת לאמיתו גם אחרי הבריאה לא נשתנה מציאותו במאומה, ואין בלעדיו מציאות כלל.¹³¹

במקום אחר הוא מתאר אמונה זו בדבר אמונת 'אין עוד מלבדו' כ'עיקרי אמונתנו' ומכנה אמונה והכרה זו 'יסוד האחדות' (להלן: אמונת או הכרת האחדות/אין עוד מלבדו). משמעות הדבר היא שישנה רק מציאות אחת, מציאות הבורא ב"ה שהוא אחד, אין עוד מלבדו ואפס זולתו ולית אתר פנוי מיניה.¹³²

ניסוחים אלו, תוך שימוש בפסוק 'אין עוד מלבדו', מצויים כלשונם ב'נפש החיים':

והענין כי ודאי האמת, שמצדו יתברך, גם עתה אחר שברא וחדש העולמות ברצונו, הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כלם בשווי גמור ואחדות פשוט, "ואין עוד מלבדו" כמשמעו ממש, וכמו שכתבתי לעיל ממקראות

¹³¹ שיעורי דעת חלק ב קנז. מדברי בעל התניא הוא מצטט מפורשות בכמה מקומות נוספים. הללו נוגעים ליחסי הא-לוהות והבריאה. עיין לקמן חלק א עמוד רכד; חלק א עמוד קנח, בעיקר בתיאור הא-לוהות הקשורה בבריאה.

¹³² שיעורי דעת חלק א עמוד קו. במקום אחד (שיעורי דעת חלק ב עמוד רפו) שאינו חוזר על עצמו הוא מתאר את המציאות הטוטאלית במונחי הנהגה ושלטון בדרך הקרובה לרמח"ל. לאמור המציאות היחידאית הא-לוהית מתפרשת כשלטון א-לוהי בלעדי וביטול כוחות הטבע ההיסטוריה וכו'. שלטון זה יתגלה לעתיד כאשר תתגלה מלכות ה' השלימה. רמח"ל, דעת ותבונות. כמודגש בפנים, ברוב שיחותיו (לעיל ליד הערה 130) הניסוחים הם חריפים יותר ואינם נוגעים רק לשאלת השלטון וההנהגה, אלא לעצם קיומו של העולם. אין עוד מלבדו פירושו אין מציאות מלבדו.

מפורשים ובשם הרוקח ז"ל, וכמו שתקנו לנו קדמונינו ז"ל לומר קדם התפילה "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", רוצה לומר אף שכבר נבראו העולמות ברצונו הפשוט יתברך, עם כל זה אין שום שנוי והתחדשות ח"ו, ולא שום חציצה מחמתם בעצמות אחדותו הפשוט, והוא הוא גם עתה כקדם הבריאה, שהיה הכל מלא עצמות אין סוף ברוך הוא, גם במקום שעומדים העולמות עתה.¹³³

וכן נמצא רבות בכתבי בעל התניא בחיבוריו השונים ובראשם ב'שער היחוד והאמונה':

הנה במה שכתב יובן מה שכתב אני ה' לא שניתי פי שאין שום שינוי כלל כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא וזהו שכתוב אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו בלי שום שינוי בעצמות ולא בדעתו .. שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו.¹³⁴

2. תורת ההכרה – מצידו ומצידנו

האחיזה באמונה ש'אין עוד מלבדו' והכרה במציאות הא-לוהית האמיתית, עומדת, לכאורה, בניגוד ובסתירה לתודעה האנושית הפשוטה שמתקפת את הקיום החומרי העצמאי.

הרי"ל נדרש מפורשות לסוגיה זו, ומציע את ההבחנה החשובה הלקוחה מבית מדרשו של 'נפש החיים'. זו, נסמכת על הבחנה הכרתית; בין הכרת המציאות מצידנו ובין המציאות כפי שהיא מצידו.¹³⁵

¹³³ נפש החיים שער ג פרק ד.

¹³⁴ שער היחוד והאמונה פרק ז. וכן בפרק ג שם.

¹³⁵ על תפיסת הא-לוהות וההכרה של 'נפש החיים' נכתב לא מעט. נ' לאם, תורה לשמה, י-ם תשל"ב; רוס המחשבה העיונית בכתבי ממשיכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986; הנ"ל, 'שני פירושים לתורת הצמצום - ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמב), עמודים 153-169; מ' פכטר, 'תנועת המוסר והקבלה', ישן מפני חדש, ד אסף ע' רפפורט-אלברט (עורכים), י-ם תשס"ט, עמודים 234-243; ש'

ואלו דבריו של הרי"ל:

לפי יסוד אמונתנו מחויבים אנחנו לדעת כי אין מציאות אמיתית בלעדיו ית'..
ה' הוא האלוהים בשמים ובארץ.. גם אחרי שצמצם עצמו אין זה נקרא
מציאות.. כל ענין מציאות הוא רק לפי השגתנו שכך רצה הקב"ה שימצאו
מושגים אלוי.¹³⁶

הרי"ל, א"כ, מבחין בין המציאות האמתית כפי שהיא ובין המציאות כפי שהיא
נתפסת בהכרתנו ובמושגינו. באמצעות הבחנה זו נפתרת הקושיה אודות הסתירה
(המדומה) בין ההכרה והאמונה אודות האחדות הא-לוהית, ובין תיאור תודעת
העולם כממשות נפרדת.

בכך הוא מפנים את השפה וההבחנה השגורה בתורתו של בעל 'נפש החיים' בשער ג :

והענין כי ודאי האמת שמצדו יתברך גם עתה אחר שברא וחדש העולמות
ברצונו הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כלם בשווי גמור ואחדות
פשוט ו'אין עוד מלבדו' כמשמעו ממש, וכמו שכתבתי לעיל בשם הרקח.

... ואף שנבראו כל העולמות ברצונו הפשוט יתברך עם כל זה אין שום שנוי
והתחדשות חס ושלוש ולא שום חציצה מחמתם בעצמות אחדותו הפשוט והוא
הוא גם עתה כקדם.¹³⁷

רזנברג 'תורת הקבלה בנפש החיים' שנה בשנה (תשנ"ח), עמודים 357-370 ; יוסף יצחק ליפשיץ,
אחד בכל דמיונות, ת"א תשע"ה, פרק א.

¹³⁶ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנד. וכן הוא בעמוד קנז: 'לפי כח השגתנו מצטייר לנו כאילו הקב"ה כביכול
עבר ממקום הבריאה וכל הבריאה היא מאחרי ה'. אבל ח"ו שנקיים מחשבתנו על זה כי צריכים אנחנו
להאמין שגם אחרי חידוש הבריאה הוא ממלא הכל .. לא נשתנה מציאותו ואין בלעדיו מציאות כלל'.

¹³⁷ נפש החיים שער ג פרק ד. מ' פכטר (במאמרו 'תנועת המוסר והקבלה', ישן מפני חדש, ד' אסף ע'
רפפורט-אלברט (עורכים), ירושלים תשס"ט, עמודים 238-239) מצביע על קשר זה. הוא מפנה לשיעורי
דעת חלק ב עמוד קלט ממהדורת תשמ"ט (שהוא עמוד קנד במהדורת תש"ע). יחד עם זאת הוא טוען
שמ'בין השיטין מבצבצת סטיה מסוימת מדרך זו (של הבחנה בין מצידו ומצידנו של נפש החיים – מ.פ.).
לדעת פכטר, הרי"ל בשונה מ'נפש החיים' אינו מסייג את הכרה זו להכרה שנוגעת למציאות הבריאה
בלבד, אלא גם ביחס לאימנציה הא-לוהית(=המציאות האחדותית). הוא מוסיף ואומר שהרי"ל לא מצא
לנכון להחיל על הכרה הזאת את העקרון של רצוא ושוב כפי שמצוי במקומות אחרים והדבר עלול

והבחינה אשר מצדנו הינו שהשגתנו אינה משגת בחוש רק ענין מציאותם כמו שהם נראים שעל פי זאת הבחינה נבנו כל סדרי חיוב הנהגתנו שנצטוינו מפיו יתברך.¹³⁸

'נפש החיים' שוזר את תורת ההכרה ותורת הא-לוהות יחד באמצעות ההבחנה בין ההכרה האנושית (מצידנו) והמציאות הא-לוהית (מצידו). מצידו, הוא ממלא כל עלמין וקיים ללא כל שינוי קודם ולאחר שנברא העולם. לא כן הוא מצידנו. אנו משיגים רק את האופן שבו קיים העולם לאחר הצמצום ובאופן זה אנו יוצרים את ההבחנות וההדרגה בין המציאות האין סופית והמציאות הסופית והאנושית.

לאור זאת יש לשאול, מה מעמדה של המציאות הממשית? האם היא אמת או אשליה?

פתרון הכרתי מציע הרי"ל בדמות משל הנרות בו נעסוק עתה. מן הבחינה המעשית (בשונה מזו ההכרתית), מציע הרי"ל תנועה של 'רצוא ושוב' הנעה בין התודעות השונות. על תנועה זו יורחב בחלק ב של פרק זה.

משל הנרות

הרי"ל חיבב עד מאוד את משל הנר והמראָה (=משל הנרות). הוא הוא עושה בו שימוש בבואו להבהיר את מעמדה האמתי של המציאות הפיסית נוכח הכרת ואמונת האחדות שיאין עוד מלבדו'. הרי"ל העניק משקל רב לעיסוק בסוגיה זו ולדרך שסלל. המילים הבאות מתארות את גודל החשיבות העניין מבחינתו :

בדיעה זו מגיע האדם בהשגת החכמה, עד כדי להפך לאיש אחר. כי בדיעה זו ובהבנתה מוארים יסודות האמונה – בכל המקצועות. דאבון לב לראות כי אצל

להצביע על אפשרות של קרבה לעמדתו של בעל התניא ולתפיסות אקוסימיסטיות מוחלטות. למיטב הבנתי, הרי"ל היה עקבי בעמדתו בעקבות נפש החיים, שכן הרי"ל עצמו ממשיך לדון בסוגיה זו וקובע מפורשות את החובה לשלוט בשתי המחשבות בדרך של רצוא ושוב (שיעורי דעת חלק ב עמוד קנז מהדורת תש"ע ; עמוד קמב במהדורה שציטט פכטר).

¹³⁸ נפש החיים שער ג פרק ה. לשורשיה של ההבחנה בהגות חסידי אשכנז, עיין בחיבורו של יוסף יצחק ליפשיץ, אחד בכל דמיונות, ת"א תשע"ה.

הרב מגדולי ישראל תחסר ידיעה זו שהיא יסוד גדול בעיקרי הדת... מה ששיגו
מזה יהיה לאור גדול המאיר את כל פינות החכמה'.¹³⁹

תוכן המשל פשוט:

למשל כשמעמידים אנו נר אצל המראה. אנו רואים לפנינו שני נרות. והנה לו לא
היה לנו רק חוש הראיה ולא שום הבחנה אחרת במציאות הלא היתה לפנינו
באמת מציאות של שני נרות, כי לא היתה לנו אז שום אפשרות להבחנת
המציאות זולת זו שאנו מבחינים בחוש הראיה. אולם מאחר שיש לנו עוד
חושים שבהם אנו מבחינים את המציאות יודעים אנו שאין כאן אלא נר
אחד'.¹⁴⁰

עפ"י חוש הראיה יש מציאות של נר נוסף, ואולם על פי השכל מציאותו של הנר
הנוסף אינה אלא דמיון.

מסקנתו של הרי"ל היא ש'לפי בחינה אחת יש מציאות ולפי בחינה אחרת אין
מציאות'.¹⁴¹ כלומר, האדם יכול לשאת בתודעתו מציאות הנראית לו כאמיתית מחד,
ויחד עימה לדעת במישור תודעתי אחר, שהמציאות הנראית לפניו אינה מדויקת.

אם נעבור לנמשל, מתקבל שהמציאות האמיתית היא המציאות הא-לוהית
הבלעדית. מציאות זו ניתנת להכרה באמצעות חושים מסוימים בלבד, הם חושי
ההכרה והאמונה, אודותם נרחיב בהמשך. יחד עם זאת מצוידים אנו בחושים
נוספים המדגישים את קיומו העצמאי של העולם. החושים הללו הם חמשת החושים
הרגילים, היוצרים מצג שווא של מציאות נפרדת, שיש לה ערך וממשות אוטונומיים.

עם זאת, הרי"ל עצמו מבהיר במהלך תיאור משל הנרות והמראה, שמציאות
אשלייתית זו היא רצויה ומכוונת מאת ה': 'כל ענין מציאות בריאה הוא רק לפי

¹³⁹ שיעורי דעת חלק עמוד קב.

¹⁴⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד קנב. אודות משל הנרות עיין עוד חלק א עמוד כא ; חלק א עמוד קו ; חלק ב
עמוד רפח.

¹⁴¹ שם.

השגתנו שכך רצה הקב"ה שימצאו מושגים אלו.¹⁴² לאמור המציאות המדומיינת, היא מציאות לפי חושים ומושגים שהקב"ה רצה שיתקיימו.¹⁴³

הרי"ל וה'לשם'

להבהרת עמדתו של הרי"ל אשווה את דבריו לדבריו של בעל ה'לשם' שעסק אף הוא בסתירה הנידונה בין המציאות הא-לוהית האחדותית ותוקף ממשות העולם. את דעתו הציג בפני הרי"ל בעת פגישתם.

בפרק ב הורחב אודות המפגש של הרי"ל וה'לשם'.¹⁴⁴ שם הושם הדגש אודות הפרטים הביוגרפיים. עתה אדגיש את הנושאים המהותיים. התמצית ההיסטורית של המפגש היא כדלקמן: בשיחה שמסר בישיבת טלו בשנת תרפ"ו מתאר הרי"ל מפגש שהיתה לו בעבר עם ה'לשם'. פגישה זו התקיימה, כפי הנראה, בטרם היה ראש ישיבה. נושא השיחה בין השאר היה תורתו של רמח"ל. הרי"ל, כך הוא מתאר בשיחה בישיבה, עסק בצעירותו בתורת רמח"ל ופרש אותה בדרך מסויימת. ה'לשם' העביר בקורת על הבנתו של הרי"ל וכן על תורת רמח"ל. מוקד הביקורת היה אשליית קיום העולם הפיסי והעולמות. בשיחה בין השניים, ה'לשם' הציע את עמדתו והרי"ל כפי הנראה שתק. את עמדתו שלו, כמו גם את דעתו על עמדת ה'לשם', הוא פרס בשיחה בישיבה שנים אח"כ בשנת תרפ"ו. ועתה לגופם של דברים.

מבחינה מהותית יש להבחין בין שתי סוגיות קרובות ומשיקות. ארז פלג במאמרו מצביע על שני תחומי דיון שעומדים בויכוח בין ממשיכי דרכו של האר"י ובהם רמח"ל. התחום הראשון של הנושאים הנתון בויכוח, נוגע לשאלת **פרשנות מושגי הנסתר** האם הם מתארים מציאות ממשית או שהם דברי משל ונבואה. התחום

¹⁴² שיעורי דעת חלק ב עמוד קנד ; וכן הוא בשיעורי דעת חלק א עמוד קנח 'אין שום מציאות בריאה מלבד האלוקות אשר צמצם הקב"ה. ורצה שיהא ענין : בריאה ונבראים שיכירו בורא ובריה... אך בכל זאת רצה הבורא ב"ה שימצאו לפי בחינת בריאתנו עולמות שונים...!'

¹⁴³ בדומה למהלכו של בעל התניא בשער היחוד והאמונה פרק ד.

¹⁴⁴ מופיע בשיעורי דעת, חלק א עמוד קנ ואילך.

השני נוגע לשאלת ממשות הקיום של העולם (ועולמות ביי"ע), ומכונה שאלת **האקוסמיזם**. שאלות אלו קשורות ומושפעות אחת מהשניה.¹⁴⁵

ה'לשם' העביר בקורת על הרמח"ל וכן על מקובלים בני דורו (של ה'לשם'), ביחס לשני תחומים אלו.

בספריו¹⁴⁶ תקף ה'לשם' את הרמח"ל או את הטופלים לרמח"ל את העמדה שמושגי האר"י הינם משל ומראה נבואי בלבד (התחום הראשון). בנוסף לכך תקף מקובלים אחרונים בני דורו שלו, בכל הקשור לשאלת האקוסמיזם והצמצום שלא כפשוטו(התחום השני).¹⁴⁷ הביקורת אודות האחרונים כוללת את שני התחומים.

עמדת הרי"ל אותה הציג בשיחה בישיבה בשנת תרפ"ו (בה תיאר את המפגש עם ה'לשם') מלמדת שהוא ניצב עם המחנה המותקף.¹⁴⁸ ה'לשם' פרש את דברי האר"י

¹⁴⁵ ארז פלג, 'עוד על פולמוסו של ר' שלמה אלישוב נגד 'המקובלים שבדורנו', דעת 79-80 (תשע"ה), עמוד 184.

¹⁴⁶ לשם שבו ואחלמה, ספר הדע"ה(=דרושי עולם התווה), חלק א, דרוש ה סימן ז. וכן הוא במכתבים של הרב אלישוב לרב נפתלי הירץ הלוי כפי שפרסמה לילך בר לילך בר-בטלהיים בעבודת הדוקטור שלה(מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012, עמודים 175-97).

¹⁴⁷ דרושי עולם התווה, חלק א דרוש ה סימן ח. זהות המותקפים (האם נפש החיים או אחרים) נתונה במחלוקת החוקרים פכטר ('קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו מ' חלמיש י' ריבלין ור' שוח"ט (עורכים) רמת גן תשס"ג עמודים 136-119)מזה, ושוחט ('קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה' קבלה י' (תשס"ד), עמודים 206-181) מזה. סיכום והצעה חדשה מובאת במאמרו של ארז פלג לעיל.

¹⁴⁸ זהות המחנות בין התומכים ובין המתנגדים לעמדה שדברי האר"י הם משל ושהצמצום לא כפשוטו, מצויה במחלוקת בין החוקרים. אחד ממוקדי המחלוקת היא ביחס לעמדתו של הגר"א האם תמך בצמצום שלא כפשוטו. על כך ראה במאמריהם של פכטר ושוח"ט בהערה הקודמת. ה'לשם' שכאמור היה מן הבולטים בתפיסה שהצמצום כפשוטו, עצמו ייחס את עמדתו כעמדת ממשך דרכו של הגר"א (פכטר שם עמוד 135-134). מסורת זו, כך בפי החוקרים, היא מסורת מקובלי ליטא.

כפשוטם, והתנגד לביטול הממשות של העולמות והעולם,¹⁴⁹ ואילו הרי"ל מציג עמדה מורכבת יותר.

על מנת לחדד את ההבדל בין ה'לשם' והרי"ל אשווה בין המשלים שהמשילו שניהם. אניח לשאלה מהי עמדת הרמח"ל וכן מה עמדת ה'לשם' ביחס לרמח"ל. בכך עסקו חוקרי רמח"ל¹⁵⁰ וה'לשם'.¹⁵¹ אתמקד בעיקר בעמדתו של הרי"ל.

השאלה העומדת על הפרק, כאמור לעיל, היא שאלת היחס בין האמונה וההכרה אודות המציאות הא-לוהית האחדותית המוחלטת – 'אין עוד מלבדו', ובין התיאורים והשפה אודות קיומם של עולמות עליונים או עולם פיסי חומרי. הכרה ואמונת 'אין עוד מלבדו' מעוררת שאלה אודות תיאורי התורה מחד וכתבי המקובלים מאידך. הללו מתארים עולם רוחני הכולל ספירות ופרצופים (אצל המקובלים) או עולם פיסי מפורט ועשיר הכולל דומם צומח ואדם (בתורה).

ה'לשם' הניח שכל האמור בדברי האר"י משקף מציאות של ממש. כך ביחס לעולמות העליונים וכך ביחס לעולם שלנו. אין לקבל את העמדה שהאצילות היא משל להנהגה אלוהית וכן לא לקבל את העמדה שהעולם שלנו הוא אשליה.

המשל שמציע ה'לשם' להבנת מצב זה, כך בשיחה לעיל,¹⁵² הוא משל הגוף והנפש ומשל הקול והכותל: אף שקיומה של הנשמה הוא מוחלט אין היא מבטלת את

¹⁴⁹ יש להדגיש, כפי שכבר הראו חוקרים, שבדברי בעל ה'לשם' עצמו קיימים ניסוחים מתונים יותר. כך שוחט (עמוד 189), וכן לילך בר (עמוד 149) שמפרידה בין המכתבים בהם עמדה מורכבת, ובין הדרושים בספר ה'לשם'.

¹⁵⁰ מ' פכטר, 'סוד הצמצום בשיטת רמח"ל ועקבות השפעתו במשנת של המתנגדות' הרצאה באוניברסיטת הרווארד 1984 (טרם נדפס); הנ"ל, 'קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו מ' חלמיש י' ריבלין ור' שוח"ט (עורכים) רמת גן תשס"ג עמודים 111-136. צ' רובין, 'תורת המראה והפתרון – פרשנותו המיוחדת של רמח"ל לקבלה', דעת 40 (תשנ"ח), עמודים 39-48.

¹⁵¹ שיעורי דעת חלק א, עמוד קנב. יודגש שארז פלג (לעיל הערה 145, עמוד 190) וכן לילך בר (לעיל הערה 146), יוצרים הבחנות בין היחס של ה'לשם' לרמח"ל ובין יחסו לתלמידיו או למקובלים בימינו ההולכים בדרכו.

¹⁵² שיעורי דעת, חלק א עמוד קנא.

קיומו של הגוף. כן הוא גם ביחס לקיומו של הקול החודר מבעד לכותל, ואינו מבטל את מציאות הכותל.

הנמשל מן הדברים ברור. עובדת קיומו של רובד מוחלט אינה מבטלת את קיומה הממשי של המציאות האנושית והעולמית.

הרי"ל הסתייג ממשל זה והציע את שלו – משל הנר הניצב בפני מראה אחת או מספר מראות. משל הנרות מוביל למסקנה אונטולוגית שונה מזו של ה'לשם'. עפ"י משל הנרות, בנסיבות מוגדרות ונתונות ישנו קיום ממשי לריבוי הנרות (בעת קיומה של מראה), ואולם בנסיבות אחרות ובקיומה של תודעה אחרת, אותה ממשות נעלמת ואינה קיימת (בהעדר מראה). הנמשל ביחס לשאלת האקוסמיזם ותוקף ממשות העולם, מורה על מציאות מורכבת. בנסיבות תודעתיות מסוימות ישנה ממשות לעולם, ובנסיבות תודעתיות אחרות אין ממשות לאותו עולם. הבדל זה כונה בידי נפש החיים מצידו ומצידנו. כך סיכם הרי"ל את עמדתו לאחר המפגש על ה'לשם':

אפשר לקרב הדבר אל השכל עפ"י משל הנרות והראי... עפ"י זה נבין כי כל ענייני העולמות וכל יצורי עליון הנם נמצאים גדולים ונפלאים. וכל אלה מרגישים את עצמם לנמצאים כמו שאנחנו מרגישים את מציאותנו. אבל כל זה הוא רק מציאות בבחינת הבריאה שלפננו והבוראים שברא הקבה בעולמו.. אבל לעומת המציאות האמיתית לפי הבחנת המציאות של עצמותו ית' **אין כאן מציאות כלל** כי אין מציאות כמציאותו.¹⁵³

בנקודה זו עומד ההבדל בין הרי"ל וה'לשם'. העמדה ש'אין כאן מציאות כלל' אין לה מקום לגיטימי בתפיסתו של ה'לשם', ואילו הרי"ל באמצעות משל הנרות נותן לה מקום.

¹⁵³ שיעורי דעת חלק א עמוד קנב.

לילך בר בעבודתה כינתה עמדה זו 'אקוסמיזם מותנה'.¹⁵⁴ העולם הוא פרי רצונו של הא-לוהים שצמצם רצונו ופינה לו מקום. ברבדים שמעבר לרצון אין לדבר כלל על מציאות העולם. להבנתי יש לנסח זאת בדגש הפוך - 'מציאות מותנית'. לאמור, תוקפה של מציאות מותנה בנסיבות תודעתיות מסוימות. מן הבחינה האונטולוגית לא קיים הבדל בין שני ניסוחים אלו ואולם מן הבחינה ההכרתית וכן המוסרית-דתית ישנו הבדל. נפש החיים וכן הרי"ל בעקבותיו אינם מאפשרים את התודעה השגרתית של האקוסמיזם. לאמור התודעה השגרתית נותנת תוקף למציאות הקיימת ומחייבת את שימת הגבולות בין טוב ורע וטומאה וטהרה, וממילא את עבודת האדם. עם זאת, פסגת העבודה לאור האמור בפרקי עבודה זו, נועדה לחשוף את הרבדים הא-לוהיים בנוכחים באופן לא גלוי ומשקפים את העולם מצידו.

'מלכותא עילאה' ו'מלכותא תתאה'

דוגמא נוספת לשניות מחשבתו של הרי"ל מופיעה בשיעורים שעוסקים במושג המלכויות.

מחד הוא מעניק בכורה לתודעת האחדות הא-לוהית, ומאידך הוא מסתייג מהאפשרות למצות את אפשרות זו עד תום.

בשיעור הנסוב סביב ימי הדין, הוא יוצק אל תוך מושגי המלכויות את ההכרות השונות עליהם עמדנו עד עתה - הכרת האחדות והכרת המציאות האנושית. הוא מכנה את האחת 'מלכותא עילאה' והאחרת 'מלכותא תתאה'.¹⁵⁵

המונח 'מלכותא עילאה' מציין להכרת המציאות הא-לוהית המוחלטת והאחדותית שאין עוד מלבדה כפי שהוצגה לעיל.¹⁵⁶ המונח 'מלכותא תתאה', מציין את הכרת

¹⁵⁴ מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בן גוריון דצמבר 2012, עמוד 162.

¹⁵⁵ שיעורי דעת חלק ב עמודים רפה-רפו.

¹⁵⁶ שיעורי דעת חלק ב עמוד רפו.

קיום המלכות, כפי שאנו מכירים 'בשעה שכוחות שונים שולטים בעולם וגם לרע וממשלה'.¹⁵⁷ עבודת הימים הנוראים, לדידו, היא להתעלות אל מידת מלכותו העליונה.¹⁵⁸

השימוש במונחים אלו מופיע גם בשיעור אחר בו הוא עוסק במושג ההשגחה.¹⁵⁹ בשיעור זה מצויה הטיה מובהקת לתודעת האחדות הא-לוהית. במהלך השיעור הוא מבחין ביו סוגים שונים של מאמינים. ההנחה המקובלת והפשוטה היא שהמאמין והעליון הוא זה אשר מאמין בקיומה של ההשגחה הא-לוהית, ולעומתו הכופר אינו מאמין בה. הרי"ל יוצר הבחנות נוספות בעולמם של המאמינים ומגדיר מחדש את מושג ההשגחה. לצורך זאת הוא מציב את ההמשגה דלעיל אודות 'מלכותא עילאה' ו'מלכותא תתאה'. המשגה זו, כפי שנראה, משנה את מדרג המאמינים בהשגחה, ויוצרת טיפוס של מאמין חדש - המאמין ה'קבלי'. מאמין זה אוהז באחדות הא-לוהית.

אפרט את דבריו תוך שימוש בלשונו של הרי"ל.

כנגד האדם שאינו מאמין כלל בנוכחות אלוהית בעולם וטוען להנהגת המקרה, ישנו זה המאמין. הלה, מכיר בכך שהסבות החוקיות והטבעיות מונהגות בידי הסבות הרוחניות: 'הוא רואה בעיניו כי הסבות הרוחניות הם הגורמים הפועלים היותר נאמנים בכל הלך חיי האדם בפרט וחיי העולם בכללי'.¹⁶⁰ דוגמת מופת לכך הוא כל מעשה מגילת אסתר ונס פורים שמתגלה כפרשיה פוליטית בהשגחה א-לוהית. מדרגה רוחנית גבוהה יותר מזו של המאמין בהשגחה הסיבתית הטבעית, היא מדרגת האדם הגדול הדבק בא-לוהים. הלה מוזכר בכתבי רבנו בחיי בספרו 'חובות הלבבות' כמי ש'יושב בחברת אנשים ומתבודד עם קונו'.¹⁶¹ אף שהוא חי בעולמנו ו'איננו מציאות אחרת משאר אנשים' באמת ע"י התדבקות בבורא הוא חי בעניינים

¹⁵⁷ שם עמוד רפה.

¹⁵⁸ שם עמוד רצ.

¹⁵⁹ שיעורי דעת חלק עמודים פו-צח.

¹⁶⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד צא.

¹⁶¹ שם עמוד צב.

רמים ומכיר את כח ה' המורם ונישא מכוחות הטבע המוגבלים; נשמתו קשורה בשמו של הקב"ה, ובהכרתו הרוחנית הוא מכיר באפסותו של הטבע ובהנהגה האלוהית המבטלת את חוקי הטבע. דוגמאות מובהקות לכך הם תיאור הניסים שנעשו לאבות כגון אברהם בכבשן האש דניאל בגוב האריות ושאר קדושי עליון.¹⁶²

חרף גדולתו של מאמין זה והכרתו באפסות הטבע ועליונות שם ה' שמעל הטבע, ניתן עדיין לאפיין את הכרתו כמוגבלת ושבויה במיצר. שכן, 'אפשר לחשוב לפי מושגינו על הבריאה כעל מציאות מיוחדת...ורואים אנו את הברוא והבריאה כנפרדים'.¹⁶³ טיפוס שלישי של מאמין, עולה במדרגתו הרוחנית אף על מדרגת המאמין הדבק והמתבודד (שמוזכרת בכתבי רבנו בחיי). אדם זה מאמין ומכיר שכל המציאות בטלה לעומת רצון ה', ורואה את העולם כחידוש רצוני מתמיד של הבורא. רצון ה' איננו רק מופע בתיווך החוקיות הסיבתית, וגם לא גורם הפורע את החוקיות הסיבתית, אלא המציאות עצמה היא רצון ה'. בניסוח חד גורס הרי"ל ש'מכירים אנו שאין מציאות בריאה לעצמה כלל רק רצון הבורא, וזהו המושג הנכון במציאות... רק ה' לבדו הוא ה' מציאות האמיתית 'בשמים ממעל ובארץ מתחת אין עוד'.¹⁶⁴

לעומת דבריו בשיעור זה, שבו הוא מדרג את המאמין במלכותא עילאה כמאמין העליון, בשיחותיו האחרות הוא מציע **דרך אחרת**.

בכמה מקומות הוא מציין, בהשראת 'נפש החיים',¹⁶⁵ ש'איננו מדברים אודות מציאותו האמיתית... ואנו מדברים רק אודות הא-לוקות אשר צמצם הקב"ה כביכול בבריאה ובראה ברצונו עם גבוליה ועניניה העליונים והתחתונים'.¹⁶⁶ ההתנהלות התורנית הראויה אינה מתייחסת למציאותה האחדותית האמיתית כלל, אלא רק לזו שלאחר הצמצום.

¹⁶² שם, עמוד צא.

¹⁶³ שם עמוד צג. וכן הוא בניסוחים דומים וקרובים ח"ב עמוד קנד, קנז; ח"א עמוד קסה; ח"ב עמוד רפו.

¹⁶⁴ שם עמוד צג.

¹⁶⁵ נפש החיים, שער ג פרק ח.

¹⁶⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד קנו-קנז; חלק א עמוד לג; חלק ב עמוד קטו.

הסתיוגות זו נובעת משני טעמים עיקריים. בכמה מקומות הוא טוען שמבחינה הכרתית לא ניתן כלל להשיג את ההשגה האמיתית כפי שהיא:

אמנם לפי כח השגתנו אי אפשר שיהיה לנו שום ציור בבורא כפי בחינת אמיתתו

וכל ציורנו בבורא ב"ה הוא רק כפי בחינת הצמצום והקו.¹⁶⁷

במקומות אחרים הוא מנמק את ההסתיוגות מן האחיזה בהכרת ואמונת האחדות מטעמים מעין מוסריים: 'אין לקבוע מחשבתו בכך',¹⁶⁸ ודרכנו התורנית ראוי שתאחז גם בהכרה ובאמונה של מציאות העולם ו'מלכותא תתאה'.

בכך הוא מטעים את הסיבה שאנו אומרים מדי יום את הפסוק 'שמע ישראל ה' אחד', ולאחר מכן מוסיפים 'ברוך שם כבוד מלכותו'. אמירת שמע ישראל מציינת את ההכרה והאמונה שאין עוד מלבדו, והיא ההכרה והאמונה ב'מציאות האמיתית שאין מציאות כמציאותו'.¹⁶⁹ ואולם, 'אין אנו נשארים בהשגה זו בלבד אלא יודעים אנו כי יש הנהגת הבורא יתברך עם ברואיו.. ואנו שבים מיד על בחינת מלכות שהיא עניין הנהגה עם שרים דרי מעלה הממונים על דרי מטה ואנו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו'.¹⁷⁰ שילוב זה נכון, בהתאמה, גם ביחס לצמד 'קדוש קדוש קדוש' (ישעיה ו, ג) שנאמר בכמה מקומות בתפילה, יחד עם הפסוק 'ברוך שם כבוד מלכותו' (יחזקאל ג, יב).¹⁷¹

מדבריו עד כה התקבלה הבחנתו הברורה של הרי"ל בין ההכרה האלוהית הרואה את האחדות הא-לוהית במציאות כולה כאילו לא נברא העולם, ובין ההכרה

¹⁶⁷ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנז וכן הוא בחלק א עמוד לג.

¹⁶⁸ שיעורי דעת חלק א עמוד צג. בשיעורי דעת חלק ב עמוד קטו הוא מציין במשפט אחד את שני הנימוקים: בהשראת המשנה בחגיגה (יא, ב) הוא מציין ש'אין לנו רשות לשאול', ואח"כ מוסיף ש'זולת זה אין לנו עסק כלל ואי אפשר לנו לדבר מזה'. זאת בדמיון לדברי נפש החיים (שער ג פרק ו): 'אין אנחנו יכולים וגם לא הרשינו להכנס להתבונן.. בזה הענין הנורא לידע ולהשיג איך אדון ברוך הוא יחיד.. מלא את כל באחדות פשוט ושווי גמור'.

¹⁶⁹ שיעורי דעת חלק א עמוד קנב.

¹⁷⁰ שם עמוד קנג.

¹⁷¹ שיעורי דעת חלק א עמוד צג.

האנושית המקיימת עולם נפרד ונבדל. נוסף לזה בשיחותיו השונות מצאנו צדדים לכאן ולכאן באשר להכרעה מי היא ההכרה המועדפת.

בפרק הבא תוצע דרכו החינוכית רוחנית הנגזרת מן העיסוק ההכרתי דלעיל. דרך זו מציעה את השילוב הדינמי של רצוא ושוב. יש בה את הבקשה להשגה העליונה מחד, ואת ההולכה שלה למציאות האנושית מאידך. מציאות הנבדלת והאוטונומית, היא עצמה פרי הרצון הא-לוהי.

פרק ג - חלק ב

העבודה החינוכית-דתית לאור תורת ההכרה – רצוא ושוב

הדיון עד כה התמקד במישור ההכרתי: באחדות הא-לוהית ובתודעה האנושית. מדבריו עלתה שניות שמכירה בקיומן החיוני של שתי התודעות גם יחד. הדברים הבאים מוקדשים לדיון במישור הפרקטי-חינוכי. שכן, קיומן של התודעות הכפולות, האחדותית והאנושית, מחייב הכרעה מעשית. בחלק זה יובהר מה הן ההשלכות של תודעות כפולות אלו, ומהי העבודה החינוכית-דתית הנגזרות מקיומן של אלו.

דרכו של הרי"ל מאופיינת בתנועה של **רצוא ושוב**. יש בה פניה אל האחדות הא-לוהית, וחזרה אל עולם נפרד מתוך בקשה למלא אותנו בנוכחות זו. תיאור זה המתבסס בעיקר על מאמר 'פלס מעגל רגלך',¹⁷² יופיע בראשיתו של חלק זה.

את דבריו של הרי"ל אניח על רקע התמודדותם של 'נפש החיים' ובעל התניא עם סוגיה זו. דבריהם נוכחים בהגותו והיוו מקור השראה לדבריו, יחד עם זאת הוא הציע, בנוסף עליהם, דרכים חדשות.

¹⁷² שיעורי דעת חלק ב עמודים קנג-קסז.

העבודה החינוכית-דתית של 'נפש החיים' ובעל התניא

בעל התניא ו'נפש החיים', התמודדו ישירות עם שאלת היחס בין האמת הא-לוהית והתודעה האנושית, וסללו, כל אחד בסגנונו, את דרכו החינוכית והרוחנית. הרי"ל שנסמך על הגותם של אלו, סלל לעצמו דרך חדשה-ישנה. אפתח בקצרה בדברי 'נפש החיים' ובעל התניא ואח"כ אציג את דרכו של הרי"ל.

רוס, שעסקה רבות בצמצום אצל 'נפש החיים' וה'תניא' מתארת חשש שמקנן בליבם של הוגים אלו נוכח ההכרה בצמצום. עיקר חששם הוא מן המסקנה האנטינומיסטית הנובעת מן ההכרה 'שאינן עוד מלבדו', והפרשנות האלגורית לצמצום.¹⁷³ מסקנה שכזו עלולה להתקבל נוכח העובדה שעפ"י תפיסת הצמצום שאינו כפשוטו, המציאות הממשית כולל הרוע והשלילה שבה, וכן הגבולות ההלכתיים והאיסורים, אינם בעלי תוקף מציאותי ממשי. משכך, בטלה חשיבותה של ההלכה המעשית והגבולות של קודש וחול.

התמודדותם של בעל התניא ו'נפש החיים' התפצלה לשניים: במישור ההכרה ובמישור העבודה. במישור ההכרה הם הבחינו, כפי שתואר לעיל, בין 'מצידו' ו'מצידנו'. מצידו אכן הצמצום לא כפשוטו ו'לית אתר פנוי מיניה'. מצידנו המצב שונה. לדעת בעל התניא, ישנו פער אין סופי בין עצמותו ובין העולמות הנבראים והנאצלים. מעשה הבריאה מתואר כמעשה של 'דילוג ו'זריקה' המכוון פער ישותי בין העצמות הא-לוהית והעולמות. לדעת 'נפש החיים' הפער מתון יותר וקיים ריבוד אינסופי ורצף אונטולוגי בין העצמות, האצילות והעולמות. בעולמנו ישנן ניצוצות של קדושת אין סוף המופיעים בתורה ובמצוות. כך או כך, לאור שתי תפיסות אלו האדם ניצב נוכח עצמות א-לוהית גדולה ומרוחקת שאיננה נתפסת בתודעתו ומושגת

¹⁷³ ת' רוס, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', מחקרים בהגות יהודית, ש וילנסקי ומ' אידל (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמודים 162-164.

בקלות. הרחקה זו חוסמת את הדרך בפני ביטול תוקף המציאות וגלישה לאנטינומיות.

גם במישור העבודה קיים הבדל. לדעת בעל ה'תניא', האפשרות היחידה לדבקות בעצמות היא הביטול. בכך 'מדלג' האדם אל עבר המציאות האמיתית וזונח את הקיום התודעתי במציאות המדומינת.¹⁷⁴

לדעת 'נפש החיים', הדבקות היא באמצעות קיום תורה ומצוות, ובראש וראשונה בלימוד תורה.¹⁷⁵ התורה היא המציאות היחידה שנותרת בקדושתה הראשונה, ולא 'נפגעה' מן ההשתלשלות והצמצום ובכוחה להוריק שפע מהעליונים ולהעניק חיים.¹⁷⁶

חוקרים אחרים הדנים במשמעות תודעת מצידו ותודעת 'אין עוד מלבדו' אצל 'נפש החיים', מתמקדים במישור ההכרתי. הם מצמצמים את משמעות הקיום שמצידו. עפ"י אלו, מצידו אינו אלא רובד הכרתי נוסף של ההכרה שמצידו – מצידו שמצידו.¹⁷⁷ בעצמות עצמה אין כל עיסוק ונגיעה, לא באופן הכרתי ולא באופן מוסרי.

רצוא ושוב – כללי¹⁷⁸

הרי"ל עסק במפורש ובמשתמע בשאלת היחס בין התודעה האנושית הפשוטה המכירה בקיומו הממשי והנפרד של העולם, ובין תודעת האחדות הא-לוהית.

¹⁷⁴ יעקובסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור מלאדי' אשל באר שבע א (תשל"ו), עמודים 307-368.

¹⁷⁵ רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986; לאם, תורה לשמה, י-ם תשל"ב, עמוד 137.

¹⁷⁶ נפש החיים שער ד פרק כז.

¹⁷⁷ עיין ליפשיץ (אחד בכל דמיונות, ת"א תשע"ה), עמוד 57 ובהפניות למחקרם של פכטר ולאם. בקרב אלו ישנה מחלוקת בשאלה האם תיאורים אלו שמצידו נוגעים לרובד המוסרי בלבד או אף לתיאולוגי.

¹⁷⁸ אודות פרשנויות רוחניות שונות של 'רצוא ושוב' בעת החדשה עיין בספרו של אלחנן ניר, אם רץ לבך – רוח וקודש בחיים היומיום, ת"א 2011.

'פתרונו' אינו מוביל לביטול הכרתי כהדרת בעל התניא, ואינו מצטמצם בלימוד תורה שכלי, כדעת 'נפש החיים'.

הרי"ל מציג את האתוס של 'רצוא ושוב' כדרך התמודדות חינוכית-פרקטית עם התודעות הכפולות.¹⁷⁹ בדבריו הוא נסמך על דברי 'נפש החיים'¹⁸⁰ שרמו לדרך זו בקצרה. ואולם, הרי"ל בשונה מ'נפש החיים', ראה בכך את דרך המלך לעבודה הדתית.

הרי"ל, שלא כ'נפש החיים', לא נמנע מלחזור ולאחוז בתודעת והכרת אין עוד מלבדו. עם זאת, התנועה של רצוא ושוב לא נועדה לאפס את העולם,¹⁸¹ אלא לנוע בתנועה של הרחבה והרחנה של המציאות החומרית והתודעה. הרי"ל תובע מהאדם תביעה

¹⁷⁹ מופיע בכמה מקומות למשל: שיעורי דעת חלק א עמ צג ; חלק א עמוד קנג ; חלק ב עמוד קנז.

¹⁸⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד צג

¹⁸¹ השאלה האם המיסטיקה מאפסת את העולם או מחייה אותו, נתונה במחלוקת חוקרי החסידות שמן הדור הקודם. בובר נקט בעמדה הרואה בחסידות את התנועה להחייאת העולם בנוכחות האלוהית (בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה והויתיה, ת"א תשכ"ג, עמודים יג-יד). לעומתו, שולם טען שעבודת העלאת ניצוצות מאפסת ומרוקנת את העולם. כן היא עבודת הדבקות הקוראת להתרוממות מן העולם ('דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים בראשית החסידות (הלכה למעשה), דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, אברהם שפירא, ת"א תשל"ו עמודים 287-324 ; 'פירושו של' מרטין בובר לחסידות' הנ"ל, עמודים 361-382), הוא קרא לכך פנ-סקרמנטליזם כלומר התפיסה שכל העולם הוא סקרמנט, מקום מפגש עם הא-ל. יחד עם זאת, שני החוקרים הכירו בקיומם של אופני העבודה השונים מאלו שהם הדגישו. שולם הכיר בכך שדבקות מתמדת יכולה להתקיים אף כאשר אדם עוסק בענייני חולין. הוא קרא לכך קטנות מוחין או שוב (לעומת רצוא). בובר עצמו מודה בדומיננטיות של ספיריטואליזציה שהיא מגמה שונה מהעלאת הגשמיות והיא השפעה של הקבלה. סיכום ממצא של מחלוקת זו מצוי בספרה של צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו – תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת-גן תשס"ט, עמודים 236-240. וכן בספרו של רון מרגולין מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, י-ם תשס"ח, עמודים 40-9 וכן בעמודים 428-433.

בעבודתה של צ' קויפמן היא סוקרת דגמים שונים של פרקטיקה חסידית-דתית היונקת מתיאולוגיה אימננטית בצורותיה השונות. הללו מהווים ניסיון לשלב בין התודעה הרוחנית של הדבקות, ההכרה באימננטיה הא-לוהית, והמפגש עם העולם החומרי והממשי. היא מציעה, על סמך תורות חסידיות, דגמים של עבודה כגון: פיצול תודעה, עבודה בתודעה של קיום מצווה ועוד. יחד עם זאת, לדבריה היא מתקשה למצוא דגם של עבודה קונקרטיית המתארת את המפגש עם המציאות הגשמית על סמך התודעה שהמציאות כולה רווחיה בנוכחות אלוהית(שם עמוד 232). ולדעתה, זו 'קיימת באופן סמוי בכל העבודה בגשמיות'.

הכרתית אשר שבה וממלאת את העולם בנוכחות הא-לוהית ומאשרת מתוך כך את האמונה העמוקה במציאות ה'.¹⁸² זאת כאמור נעשית בדרך של קיום ההלכה המודע לרבדיה העליונים, וכן בלימוד והעמקה של סוגיות התלמוד החושף את תשתיתן המטפיסית.

'פּלס מעגל רגלך' – רצוא ושוב

בשיחה יוצאת דופן הנקראת בשם 'פּלס מעגל רגלך', שוזר הרי"ל במהלך דרשני, את תביעתו ההכרתית של רצוא ושוב. זו תעמוד במרכז הדברים לקמן. לצד זו קבע גם את המגמה המוסרית-דתית שאופיינית לבעלי המוסר.¹⁸³ אודותיה הרחבתי בסופו של פרק זה.

בתחילתה של השיחה הוא מתאר שני סוגי הכרה, זו שלפני הצמצום וזו שלאחריה. לאחר מכן הוא מורה על החיוב לשלוט בשתי ההכרות יחד. זאת בדרך של רצוא

¹⁸² בכך פוסע הרי"ל בנתיב המרכזי של העבודה החסידית התובעת מן האדם במפגש עם הגשמיות את פרעון השטר של ההכרה האימננטית. עפ"י החלוקה של קויפמן, (לעיל הערה 181), זהו דגם של עבודה לכתחילה שאינו שווה במעמדו לקיום תומ"צ(שם עמוד 249 ואילך).

ה'שפת אמת' שחי במקביל לרי"ל (נפטר בתרס"ה) מתאר באופן תמציתי את תודעתו החסידית אשר דוגלת באימננטיות בהשראת הפסוק 'אין עוד מלבדו', ויחד עם זאת איננה מבטלת את המציאות הממשית: 'אין הפירוש ה' אחד שהוא אלקי אחד למעט אלוקות אחרת.. אך הפירוש עמוק מזה שאין הויה אחרת זולתו.. ותוכן העניין הוא שכל דבר שיש בעולם רוחניות וגשמיות הוא הש"י בעצמו, רק שעל ידי הצמצום.. ירדה הקדושה ממדרגה למדרגה עד שנעשה מהם דברים גשמיים.. לזאת יוכל כל אדם לדבק עצמו בכל מקום שהוא תוך הקדושה שיש בכל דבר ודבר אף בדבר גשמי רק שיהי בטל בניצוץ הקדושה .. בכל מקום שהוא יכול לדבק על ידו בהש"י..(שפת אמת ליקוטים, חלק א, אור עציון תשע"ב עמוד רכב).

¹⁸³ לעיל צוין שהחלק השני של הספר עוסק בענייני מוסר ועבודת מידות, וזאת לעומת החלק הראשון שעוסק בתורת הא-לוהות. עוד צוין שם שהחלק הראשון משקף את הגותו המגובשת והוא כולל שיעורים משנות תרפ"ה – תרפ"ט. החלק השני כולל שיעורים משנים קודמות. חרף זאת המאמר שלפנינו שכאמור משלב מרכיבים הגותיים ומוסריים נאמר דווקא בשנים המאוחרות.

ושוב.¹⁸⁴ הוא לא מותיר את הדברים באופן מעורפל ומנסח אתוס הכרתי ודרך עבודה בעקבות תנועה זו של רצוא ושוב.

עבודת האדם בעוה"ז היא להגביר את אורו יתברך בכל העולמות בכל חלל הבריאה וזה על ידי ידיעתו והרגשתו כי גם אחרי הבריאה הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין ובהכרתו זאת הרי הוא כאילו ממלא את החלל הנמצא מאחרי ה'.¹⁸⁵

האדם נדרש בהכרתו להרחיב את מעגלי ההכרה הא-לוהית שלו ולשוב ולמלא את החלל בהכרה האמיתית היא 'הקושרת את הבריאה כולה בהנהגה עליונה באור א-לוהי.¹⁸⁶ תנועה זו מכונה בפי הרי"ל 'ממלא אחרי ה'.

משימתו הכוללת של האדם אם כן, מורכבת מכמה שלבים. השלב הראשון מניח את התודעה הפשוטה של האדם שלאחר הבריאה והצמצום. אדם זה חווה את העולם כמציאות נפרדת ומובחנת. בשלב הבא הוא נדרש להתרומם בהכרתו אל המציאות האלוהית האחדותית שאין בלתה (רצוא). בשלב הבא הוא חוזר אל העולם (שוב), כשמשמיה חינוכית-הכרתית עימו. הוא נדרש למלא את החלל המציאותי בו הוא חי, ומכיר בכך שעולמו הוא ייצוג של רבדים אין סופיים שמונהגים על ידו ית'.

אף שלפי בחינת מציאותו יתא אחד הוא אין עוד ואפס זולתו. אעפ"כ ישנה בחינת מלכות לפי בחינת המציאות הגדולה והנשגבת שלפיה ישנם עולמות עליונים ותחתונים.. והוא יתברך מושל עליהם ברצונו.¹⁸⁷

בכך הוא מפרש באופן ייחודי ומעורר השראה, את המילה המקראית 'אחורי' (ה') המופיע בכמה הקשרים במקרא: כך ביחס לכלב עליו נאמר בתיאורי שבח ש'מלא אחרי ה' (במדבר יד, כד) וכן הוא ביחס למשה רבנו לו נאמר וראית את אחורי (שמות לג, יח). מונח זה בא לציין את המציאות כפי שהיא לאחר הצמצום בהתקיים

¹⁸⁴ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנז.

¹⁸⁵ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנח.

¹⁸⁶ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנז.

¹⁸⁷ שיעורי דעת חלק א עמוד קנג.

הבריאה הנפרדת ההפוכה מן המצב של ה'פנים', בהם לא יכול האדם לאחוז ולהכיר. התביעה הדתית כפי שצויין לעיל היא להשיב את ההכרה האנושית למצבה הנכון.¹⁸⁸

האתגר הרוחני של הרי"ל התובע מהאדם למלא אחרי ה' ולהשיב את ההכרה בדבר הנוכחות הא-לוהית הבלעדית, תורם לדיון האונטולוגי. תביעה זו מלמדת על רצף סובסטנציאלי בין המציאות האלוהית הבלעדית ובין הקצה האחרון של הקיום האנושי.¹⁸⁹ זאת, חרף השניות ההכרתית שתוארה לעיל. במהלך הכרתי נדרש האדם להשיב את הגלגל לאחור ולמצוא כיצד בזה העולם עצמו קיימת מציאות א-לוהית בכל.¹⁹⁰ מגמה זו קרובה להדרכה הרוחנית חינוכית שתוצג לאור תמונת העולם הבאה – הרב מימדית. יחד עם זאת ניתן להצביע על הבחנה דקה בין השתיים, ובכך אקדים את המאוחר. בעוד שהעבודה הנתבעת לאור התודעה האחדותית היא למלא אחר ה' ולחשוף את נוכחות ה' במציאות הקיימת, הרי שהעבודה הנתבעת לאור התודעה הרב מימדית, היא במגמת הפשטה ונועדת לחשוף את השורשים הרוחניים העליונים של המציאות הקיימת (או התורה).

¹⁸⁸ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנח. הוא מוסיף בהערה במוסגר ש'הכל תלוי בהשגת הנבראים, זהו כל המציאות הבריאה, והבן'. אך לא הבהיר את הדברים.

¹⁸⁹ לוינגר, תרגום המסורת במשנת הרב קוק, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בר-אילן תשע"ב, חלק א פרק ב בעיקר עמודים 88-90 ובהפניות למאמריה של תמר רוס.

¹⁹⁰ להכרה זו של רצוא ושוב ומילוי אחורי ה', ישנן השלכות נוספות הנוגעות לתפיסת ההשגחה של הרי"ל עיין למשל שיעורי דעת חלק ב עמודים מד-מו, עמוד רצ. ההכרה בנוכחות שלפני הצמצום יוצרת השגחה משוחררת משליטת הסטרא אחרא ואכמ"ל.

פרק ג - חלק ג

תמונת עולם ב' - מציאות רב ממדית – קשר עליונים

ותחתונים

תמונת עולם משלימה לזו האחדותית היא התמונה הרב ממדית. התמונה האחדותית תיארה את היחס בין הבורא והבריאה, ואילו זו מתייחסת למאפייני המציאות שלאחר הבריאה.

במהלך הדברים יתברר מקומה המרכזי של התורה כשורש לבריאה. הנחה ואמונה זו מהווים תשתית לבקשתו ומגמתו של הרי"ל לעסוק בפרשנות והמשגה ריאליסטי-מטפיסית של ההלכה כפי שיובא בחלק השלישי של פרק זה.

תמונת עולם זו מאופיינת ברצף ואחדות של הבריאה, האדם והתורה. רצף זה מתקיים בשני צירים: אנכי ואופקי. האנכי קושר עליונים ותחתונים, והאופקי קושר את האדם, העולם והתורה.

בסדרת מאמרים הנושאת את השם 'כי כל בשמים',¹⁹¹ רי"ל קובע איכויות שונות של קיום ויחס בין העולם הפיסי-חומרי לבין העולמות העליונים.

הציר האנכי¹⁹² – שורש המצוי בעליונים

בדרך דיסקטית ומרתקת החושפת אט אט את סודה, פורס רי"ל את תמונת העולם הרב ממדית. עיקרם של הדברים מונח בהנחת היסוד הקבלית: 'כל העניינים

¹⁹¹ שיעורי דעת חלק א, עמודים א-מד.

¹⁹² מונח זה הוא בהשראת עבודתו של י'אלטמן. 'וראשו מגיע השמימה' הרב יוסף יהודה ליב בלוך – תורתו ואישיותו, עבודת מאסטר, הוגש לסינט אוניברסיטת בר-אילן 2002, עמוד 15.

הנמצאים בעוה"ז עיקר שרשם ומקורם הוא למעלה, ומשם הם משתלשלים פה לעולמנו.¹⁹³

הוא מציע שתי דוגמאות לרעיון רב ממדי זה, מן השפה העברית: המילים 'עלֵיה' ו'טעם'.¹⁹⁴ נוטים אנו לתאר אדם שמתקדם מבחינה רוחנית כמי שמתעלה ועולה. תיאור זה לקוח מן התיאור הפיסי של עלייה ממשית על גבעה או הר. ואף שישנו מרחק רב בין עליה במעלות רוחניות לעליה במעלות ומדרגות גשמיות... בכל זאת מורגש בנפשנו פנימה שיש להם איזה יחס ושייכות זה לזה ומפני זה אנו מבטאים אותם במבטא אחד.¹⁹⁵

דוגמא נוספת לקוחה מן המילה טעם. מילה זו קיימת במישור החושי והאסתטי, ונוטים אנו לציין אדם כבעל טעם טוב. יחד עם זאת היא מתפקדת במישור האינטלקטואלי. בבואנו לנמק את טענותינו נאמר שאנו נותנים טעם לדבר. שימוש כפול זה בשפה מלמד שילפי האמת לאמיתו ענין אחד הוא ורק מפני שאין לנו השגה נכונה במהות ה'טעם' אין זה מובן לנו. אבל בעומק הנפש מורגש היחס שביניהם.¹⁹⁶

דוגמאות אלו ממחישות את העובדה שישנו קשר עמוק ופנימי בין הממד האסתטי ובין הממד התבוני, והשימוש הלשוני הוא עדות לקשר זה. משמעות הקשר בין ממדי קיום אלו, האסתטי והתבוני, מלמדים על רצף ואחדות של הקיום. לאמור, התצורה הרוחנית של הקיום נעה מן השורש הרוחני העליון כך שכל ממד מתלבש ומתבטא בממד 'נמוך' ממנו.

התפיסה ששורשו הפיסי של העולם מצוי בעליונים היא הנחת יסוד רוחנית רווחת בהגות ובתורת הסוד הקדומה.¹⁹⁷ הניסוח כפי שמציגו הרי"ל, בדבר השורש העליון

¹⁹³ שיעורי דעת חלק א עמוד ו.

¹⁹⁴ בהמשכם של הדברים תובא דוגמא נוספת.

¹⁹⁵ שיעורי דעת חלק א עמוד ו.

¹⁹⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד ז.

¹⁹⁷ זהר חלק ב קמ ע"ב-קמא ע"א 'וכך הכל נאחז זה בזה ונכנס זה בזה'. אודות תיאור הבריאה כשלשלת בזהר, עיין בספרו של תישבי, משנת הזהר, חלק ב י-ם תשמ"ב עמוד שפב. תיאור יפה של שלשלת הנשמה מראשית ועד אחרית מופיע בדברי המקובל הצפתי מן המאה ה-16, ר' אליהו דה וידאש:

ומופעיו החומריים, מצוי למשל בדברי רמח"ל,¹⁹⁸ ממנו הושפע הרי"ל באופן כללי,¹⁹⁹ ובפרט בסוגיית מציאות העולמות:²⁰⁰

כבר הקדמנו שתחלת הנבדלים כלם הם הכחות הנבדלים ומהם משתלשלים הגשמיים. והדברים בגשמיים בכל פרטיהם הנה הם כפי מה שנעתק אליהם הכחות ההם בפרטי בחינותם ואין דבר קטון או גדול בגשמיים שלא יהיה לו סבה ושרש בכחות הנבדלים כפי בחינותיהם.²⁰¹

הרמח"ל מציג בצורה בולטת ופשוטה את הריבוד במציאות: העולם הרוחני העליון מהווה שורש ומקור לעולם הגשמי והחומרי בפרטיו השונים, והוא תולדה והעתק שלו.²⁰²

תיאור זה שבדברי הרמח"ל מתאר מצב של השתלשלות מן העליון לתחתון. הרי"ל היה קיצוני בתפיסה זו והוביל לעמדה רב ממדית הקושרת באופן אימננטי את המציאות כולה על כל רבדיה.

טענתו של רי"ל מניחה הנחות יסוד תשתיות, בדבר קיומו של רצף בין הממדים הפיסיים שבמציאות ובין הממדים הרוחניים:

'מציאות הנשמה היא משלשלת מלמעלה למטה כחבל הזה ראשה אחד בידו וראשה השני בגוף האדם'. ראשית חכמה, י-ם תדש"מ, שער האהבה פרק ג (עמודים שפז-שפז). עוד על תיאורי המציאות כשלשלת, בספרות המקובלים ובהקשרים כלליים בכתבי פלוטניוס ועוד, עיין בספרו של מ' אידל שלשלאות קסומות, י-ם תשע"ו, עמודים 41-79. סקירת מאמרי חז"ל וביטויים הלכתיים אודות השורש העליון של המצוי הפיסי עיין במאמרו של י ברנד, 'מאזני צדק- משפט שמים וארץ: עיון בדיני מידות ומשקלות', JSIJ 6(2007), בנספח ג עמוד 122.

¹⁹⁸ אודות הרמח"ל והקבלה נכתב רבות. עיין למשל ב זק 'על השפעת תורת ר' משה קורדובירו על הגותו של ר' משה חיים לוצטו', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ג, כרך 2 (תשמ"ט), 7-11. י' אביב", זהר רמח"ל ירושלים תשנ"ז.

¹⁹⁹ עיין למשל שיעורי דעת חלק א עמודים קסב-קסג.

²⁰⁰ שיעורי דעת חלק א עמודים קנ-קנג.

²⁰¹ דרך ה', מהדורת מכון רמח"ל, ירושלים 2010, חלק ב פרק א.

²⁰² לקמן, בחלק ה של פרק זה הרחבתי אודות הקשר בין האדם ורכושו. הראיתי שבדברי הרי"ל ישנו הסט אנתרופוצנטרי לתפיסת השתלשלות הקבלית. שורשו של אובייקט פיסי אינו רק בקיום רוחני 'זהה' לו(=אובייקט רוחני), אלא נעוץ בשורש נפשו של האדם. לכך השלכות רבות כמפורט שם.

אנו רואים את החי והצומח בבריאה, כל אחד כמציאות מובדל בפני עצמה, אשר פה התחלתה וגמר תכליתה. אבל כפי אשר הראונו זה כמה, וכן נמצא בספרים הק', שכל נברא הוא רק חלק מהבריאה כולה, וכל אחד דבוק ומושרש בחלק יותר עליון ובעולם יוצר גבוה ממנו, וכך מצינו: 'אמר ר' סימון אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל'.²⁰³

הבריאה על מכלול מרכיביה – הצומח, החי והדומם, הם קצה קרחון ומופע פיסי של הקיום המלא הרוחני. המציאות המליאה והשלימה היא השורש העליון של כל יצור, העולמות העליונים.

הרי"ל מתבל את עמדתו במדרש חז"ל,²⁰⁴ שמתאר את מכירת שדה עפרון: 'ויקם שדה עפרון' - שיתקומה הייתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך'. מדרש זה, על פניו, תמוה: 'הלא מושג הרגשה שייך לכאורה רק לבעלי שכל והרגשה?!

עפ"י הנחת היסוד המטאפיזית אודות שרשו הרוחני של כל פרט במציאות, כולל הצומח והדומם, ניתן להבין שיבשרשה מרגישה שדה זו את התקומה שהגיעה לה על ידי תוספת איזה מעלה חשיבות'.²⁰⁵

הרי"ל מדגיש שניתן לטעות בהבנת הדברים, ולחשוב שבכל עולם ועולם ישנן מקבילות לנמצאים שבעולם הנמוך ממנו, 'וכנגד הברואים הנמצאים למעלה נבראו בכל עולם ועולם ברואים אחרים ממש כאותם שלמעלה'.²⁰⁶ ברם, הרי"ל חודר לעומק המציאות וטוען שלא כן הוא, אלא **'אותם הברואים עצמם נמצאים בכל העולמות'**.²⁰⁷ בזה מוצגת התפיסה הרב ממדית בחריפותה. למעשה כל מציאות ממשית שנחזית לעינינו, אינה אלא ייצוג (ולא תולדה) פיסי וחומרי של מצוי שיש לו ייצוג רוחני עליון וגם לו ייצוג עליון יותר. כהמחשה (נוספת) לדבריו הוא מביא את

²⁰³ שיעורי דעת עמוד רי.

²⁰⁴ הובא ברש"י על התורה, בראשית כג, ז.

²⁰⁵ שיעורי דעת עמוד ריא.

²⁰⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד יג.

²⁰⁷ שיעורי דעת חלק א עמוד יד.

מציאותו הפסיכו-פיסית של האדם עצמו. רגילים אנו לחשוב אודות האדם שהוא מורכב מגוף ונפש. הנפש, כך רגילים אנו לחשוב, מקומה בעליונים והיא ירדה והתלבשה בגופו החומרי, ולאחר המיתה היא יוצאת מהגוף וכו'. הרי"ל מפליא בהגדרתו וטוען שבאמת האדם נמצא תמיד בכל העולמות וחי שם באותם העניינים הנמצאים פה.

האדם נמצא תמיד בכל העולמות וחי שם. באותם העניינים הנמצאים פה לפי מדרגת כל עולם ועולם אלא שסוף מציאותו למטה בעולם הזה - כרוך בגוף וכלוא בחומר... אבל עיקר מציאותו של האדם הוא למעלה בעולמות הגבוהים והנישאים והעליונים ששם הוא חי וקיים - בין בעוד היותו סוף מציאותו כרוך עם הגוף ועניני החומר שבעולם הזה, ובין אחרי המיתה. **גם ענין גוף ונשמה שנמצא פה, אותו העניין עצמו נמצא גם במציאות האדם בעולמות העליונים, אבל זהו באופן אחר לגמרי לפי מציאות העולמות ההם ולפי מדרגת האדם שם.**²⁰⁸

טענתו של הרי"ל היא, שישנה זהות ואחדות במציאות כל הנמצאים העליונים והתחתונים, אלא שהמופע שלהם שונה. זאת, בשל הנתונים הנסיבתיים השונים. האדם בעל הגוף והנפש מופיע וקיים בעולמות עליונים באופן מסוים ואותו אדם עצמו מופיע בעולם חומרי כפי שאנו מכירים ורואים.

הרי"ל מרחיב את הטיעון הרב ממדי שעסק עד עתה בהיבט המציאותי-קיומי, גם ביחס לחוקיות הסיבתית. כך במאמר האחרון הסוגר את הסדרה: 'לא רק עצם הנבראים נמצאים בכל עולם אלא גם חוקי טבעם וכל העניינים המתמייחים אליהם, הם אותם העניינים עצמם הנמצאים בכל עולם ועולם.'²⁰⁹

לאמור, לא רק לישים החומריים והאנושיים בעולם ישנו מקור ושורש עליון, גם לפעולותיו ולמעשיו של האדם המתקיימים במציאות הפיסית ונתונים לחוקיות

²⁰⁸שעורי דעת חלק א עמוד יז.

²⁰⁹שעורי דעת חלק א עמוד ל.

פיסיקלית וסיבתית, יש שורש עליון. שורש זה כולל הן את החוקיות עצמה והן את תוצאות המעשים.

הנחה זו משפיעה השפעה מרחיקת לכת על טווח פעילותו של האדם. משמעות תחולתה של ההנחה הרב ממדית גם על החוקיות הסיבתית היא, שכשם שהאדם פועל במישור הטבעי לאור חוקי הטבע, כן הוא פועל גם במישורים והממדים העליונים. עובדה זו נכונה אף אם מדובר בבחירה לנהוג נגד רצון ה'. כשם שהחוקיות הפיסיקלית אינה מגבילה את חופש הבחירה של האדם, כן היא גם ביחס למציאות הרוחנית. תוצאות מעשיו משפיעים וקובעים מציאות רוחנית: 'כמו כן הכוחות הרוחניים העליונים שהוטבעו בבריאה פועלים גם כן את שלהם אם רק יגיע האדם אליהם ויניעם ע"פ החוק שהוקבע להם מאת בורא עולם'. כך לטוב, בשעה שהאדם מתדבק בהשי"ת בכך הוא מעורר את הנהגת שמו ית' ובזה הוא ג"כ משתתף ופועל בהנהגה; ²¹⁰ וכך גם למוטב. ²¹¹ רי"ל מציג תפיסת שכר ועונש אימננטית יוצאת דופן:

השכר והעונש שמקבל האדם בזה העולם הרי הוא נוטל ממש את זה העניין הנמצא ומוכן לו למעלה רק שהוא מוריד את אותו השכר עצמו ממקומו העליון לזה העולם ומתגשם בעניינים התחתונים. ²¹²

השכר והעונש אינם פעולת תגמול ותגובה כנגד מעשיו של האדם, אלא הם התגשמות קונקרטי וחומרית של המציאות הרוחנית אותה הוא יצר בעצמו במהלך חייו ופעולותיו.

הרי"ל מודע לכך שבדבר שבשגרה, מציאות שורשית פנימית זו נסתרת ונעלמת מחושי של האדם: 'לו היה לנו מושג גדול יותר בבריאה יכולנו להסתכל בה בהיקף גדול יותר'. ²¹³ בנו, הרב אליהו מאיר, מציע שתי הנמקות לקיומה של הסתרה זו. ²¹⁴

²¹⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד לב.

²¹¹ שיעורי דעת חלק א עמוד לא.

²¹² שיעורי דעת חלק א עמוד ג.

²¹³ שיעורי דעת חלק א עמוד ריא.

²¹⁴ שיעורי דעת, חלק ג, עמ קיט.

אמנם התירוץ הוא פשוט כי אלו היינו מבחינים רוחניות בחוש, כי אז הייתה הבחירה חסרה.²¹⁵

ההסבר השני מדגיש את חשיבותה של המציאות המרובדת, שלעולם תשמר ככזו. לו היה ניתן לבחון בחוש את המציאות הרוחנית 'שאז היו נהפכים לדברים גשמיים, והיה החומר שולט בהם'.²¹⁶ במילים אחרות: הקיום הנסתר של הרוח נוצר מלכתחילה באופן ששומר על מרחק ומידת עמימות כדי לשמר את זהותו.

הציר האופקי - שורש הבריאה, שורש האדם ושורש התורה

לאמור עד כה יש להוסיף את הציר האופקי. על-פיו, האדם, העולם והתורה, קשורים בקשר פנימי שורשי. האדם הוא שורש הבריאה, והתורה היא השורש של שניהם. בכך מושלמת תמונת העולם המטפיסית של הרי"ל. אבהיר את הדברים עפ"י דברים שכתב בנו של הרי"ל, הרב אליהו מאיר בלוך.

במאמר מופת שכותרתו 'דרכה של תורה' הוא מתמצת את תורת אביו. מאמר זה מופיע בפתח חלקו הראשון של הספר 'שיעורי דעת'. המאמר בנוי משמונה פרקים וברובו הוא ציטוט מדברי אביו כפי שמופיעים בשאר ספרי 'שיעורי דעת'. לצד הציטוטים, ישנה המסגרת המארגנת שהתווה הרב אליהו מאיר, וסיכומי ביניים קצרים. כל אלו יחדיו הופכים את דברי האב לשיטה מאורגנת אחת. מתוך הדברים צפה ועולה שיטתו המטפיסית של אחדות התורה האדם והבריאה.

הרב אליהו מאיר, בהתבסס על דברי אביו, צרף ואיחד שתי מימרות מוכרות המופיעות בחז"ל ובראשונים. צרוף זה, לצד הפרשנות המטפיסית של המימרות הללו, יוצרים הגות שהמוקד בה הוא האחדות של המציאות כולה.

²¹⁵ שיעורי דעת חלק עמוד ק"ט.

²¹⁶ שם עמוד ק"כ.

המימרות בהן עסק הן: 1. 'קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא', 2. 'האדם עולם קטן'.

התורה והעולם

כבר בחז"ל מוצאים את הקשר בין הבריאה והתורה: 'קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא'.²¹⁷ ניתן לפרש מימרא זו באופנים שונים. 'נפש החיים', והרי"ל בעקבותיו, פרשו מימרות אלו באופן מטפיסי. נחום לאם מגדיר את מציאות התורה המוזכרת בספר 'נפש החיים': 'ישות קמאית, נצחית, אורגאנית שהחוקים אינם אלא לבוש חיצוני המכסה על צורה פנימית היונקת ממקור עליון'.²¹⁸

תורה עליונה זו היא שרש כל הבריאה, העולמות והעולם: 'ולכן התורה הקדושה היא הנפש והחיות ושרש כל העולמות'.²¹⁹

ההנחה של חז"ל אודות הזיקה בין התורה והעולם מביאה את 'נפש החיים' לאפיין קשר זה כקשר קיומי: 'כמו בעת הבריאה בה נאצלו ונבראו כלם כן מאז, היא (התורה) נשמתם וקיומם (של העולמות) ובלתי שפעת אורה כל רגע ממש היו חוזרים לתהו'.²²⁰

²¹⁷ זוהר שמות קסא ב. אודות מאפיינים נוספים וקרובים של קשר זה עיין בראשית רבה א, ד (תיאודור אלבק עמוד ו) שמות רבה פרשה ל, ט. נ' לאם תורה לשמה עמוד 78 הערה 14.

²¹⁸ נ' לאם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ד, עמוד 78.

²¹⁹ יש להדגיש שהרי"ל בשונה מ'נפש החיים', לא דייק את המיקום של התורה בבורא עצמו, למעלה מן העולמות כולם (נפש החיים שער ד פרק כו). בפשטות, הדבר נובע מן העובדה שנפש החיים צידד באיפיון זה כדי להעצים את כוחה של התורה הנגלית ולהעדיפה על פני התפילה והמצוות, כחלק מן הפולמוס המתנגדי חסידי. רי"ל לא נצרף לזה. אודות שורש התורה במשנת 'נפש החיים' עיין נ' לאם עמוד 80; שוח"ט מראה שמקור ההשראה של 'נפש החיים' הוא משנת ר"י סרוק. עיין ר' שוח"ט, 'יסודות משיחיים בלימוד התורה', הגר"א ובית מדרשו, מ' חלמיש, י' ריבלין ור' שוח"ט (עורכים), רמת גן תשס"ג עמודים עמוד 167.

²²⁰ נפש החיים עם ביאור הקדמות ושערים, ירושלים תשס"ז, שער ד פרק י'.

'נפש החיים' מרחיק בדבריו וקובע שקיום העולם מותנה בלימוד התורה הממשי של האדם. ידוע הוא משפטו המפורסם: 'אם חס ושלום היה העולם פנוי לגמרי אפילו רגע אחד ממש מעסק התורה תכף כל העולמות היו נחרבים'.²²¹

הרי"ל, גם הוא, מפרש קשר זה שבין התורה והעולם, באופן מטפיסי: 'כל העניינים הנמצאים בבריאה עיקר ענינם בשרשם על פי מתכונתם הנכונה הוא לפי עניני התורה הקדושה'.²²² המופע החומרי של העולם, אינו אלא השתלשלות של שורש רוחני, היורד ומשתלשל עד העולם המעשי. ואולם, שורש זה, כפי שמדגיש הרי"ל, מכיל מגמה וכיוון מוסרי-ערכי ויש לו 'מתכונת נכונה'. לאמור, התצורה הנכונה של המציאות הפיסית החומרית, תתקיים בהתאמה לדרכה של התורה. בכך נוצר קשר הדוק בין הממד הערכי-מוסרי, ובין הממד הפיסיקלי והחומרי שלה. עולם מתוקן הוא עולם שמתנהל עפ"י שורשו האמיתי, הוא התורה.

העולם והאדם

למימרת חז"ל הקושרת את התורה והעולם, צרף הרי"ל ובעקבותיו בנו, את המימרא האחרת אודות הקשר בין האדם והעולם. בכמה מקומות בחז"ל מוצאים אנו את הביטוי השגור ואת התמה, ש'האדם עולם קטן'.²²³ ניתן לפרש זאת בדרכים שונות.²²⁴ הרי"ל נתן לכך מובן מטפיסי, כמו למימרא דלעיל. על פי תפיסה זו 'נמצאים (באדם) כל העניינים והכחות שבבריאה'.²²⁵

²²¹ נפש החיים שער ד פרק כה.

²²² שיעורי דעת חלק א עמוד 15; שיעורי דעת חלק א עמוד קפג.

²²³ אבות דרבי נתן נ"א פרק לא; קהלת רבה א, ד ועוד. שיעורי דעת חלק ב עמוד קפג; שם, עמוד קיד-קטו.

²²⁴ במסורת חז"ל נוספות ישנן התייחסויות רבות הרואות הקבלה בין האדם והעולם. כך למשל במסכת מכות (כג, ב): 'שס"ה לאוין כנגד איבריו של אדם' ועוד. ואולם הללו לא מציעים זהות אונטולוגית כפי שמופיע בדברי נפש החיים והרי"ל.

²²⁵ שיעורי דעת חלק א עמוד 15.

בדבריו אלו פוסע הרי"ל בנתיב שסלל 'נפש החיים'. על-פי 'נפש החיים' הגדרת צלם אלוהים מעצימה את תפקידו ומיקומו של האדם כמרכז רוחני של הבריאה. לדידו, 'האדם הוא תבנית כל העולמות', ו'הוא כולל כל הכחות והעולמות כולם'.²²⁶

טענה זו מופיעה בהרחבה בשיחות הרי"ל ומצויה בספרו 'שיעורי דעת' במאמר הנושא את הכותרת 'בצלמנו כדמותנו'. לדעת הרי"ל ישנו רצף ותעתיק בין ההנהגה האלוהית, האדם ומערכת הבריאה. ההנהגה האלוהית הוטבעה בשיעור קומתו הרוחנית השורשית של האדם, והיא גם תבנית של העולם ומערכת הבריאה. 'דמותו הרוחנית של האדם היא כדמות ההנהגה האלוהית', ו'כללות הנהגת הבריאה נערכה ונסדרה כדוגמת האדם וכוחותיו'.²²⁷

צרוף שני אלו, התורה כשורש הבריאה והאדם כשורש הבריאה, מוביל את הרב אליהו מאיר לנסח מסקנה חדשה ומפתיעה שאינה מצויה באופן גלוי באף אחת מן המימרות הללו, ואף לא בדבריו של 'נפש החיים'!

אם התורה היא שורש הבריאה והאדם גם הוא תבנית הבריאה הרי שמתבקש **ששורשו של האדם הוא התורה.**

כשם שכל הבריאה נבראה על-פי מתכונת התורה ותכניתה והיא המחשבה העיקרית שבה, כמו כן האדם שהוא עולם קטן ונמצאים בו כל העניינים והכחות שבבריאה, **עיקר מהותו ומחשבתו המכוונת על מציאותו האמיתית היא המכוונת לפי התורה.** כי רק עניינה רגשותיה ומצוותיה מתאימים באמת למחשבתו הפנימית של האדם, ולרגשות היותר נאמנים שבתוך עומק נפשו.²²⁸

מבחינת תמונת העולם המטפיסית, בדברים אלו יש זיקוק של ההגות המטפיסית של הרי"ל. בשורש ובבסיס הבריאה והאדם, נמצאת התורה. היא הגרעין הרוחני הפנימי

²²⁶ 'נפש החיים' שער א פרקים ג-ד. אודות משנתו של 'נפש החיים', עיין בספרו של נ' לאם, י-ם תשל"ב עמוד 65.

²²⁷ שיעורי דעת חלק א עמודים קמד-קמה. עיין תמר רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של הרי"ל סלנטר, עבודת דוקטור, ירושלים תשמ"ז, עמוד 137. היא מכנה עקרון זה 'דוגמאיות'.

²²⁸ שיעורי דעת חלק א עמוד 15.

של המציאות הסיבתית והפיסיקלית והיא המובן והעומק של הפסיכולוגיה האישית והציבורית. התורה על שלל רבדיה מתאימה למחשבתו הפנימית ולרגשותיו של האדם.²²⁹

הרב אליהו מאיר הסיק מכך מסקנות אודות **דרכי הלימוד** ואופני הקיום של התורה. ביחס לקיום התורה, הוא מסיק שיאי אפשר להיות בשום אופן ששכלי התורה- טעמיה - לא יתאימו למציאות הפשוטה.²³⁰ כן הוא ביחס ללימוד והבנת התורה. לדעתו, מצויה לפנינו אפשרות מתמידה של הבנת התורה על פי האינטואיציה והשכל הישר: 'האדם יכול למצוא בקרבו את אמיתת דעת התורה שכליה וסברותיה רק בו עצמו.. בתוך נפשו פנימה יוכל האדם למצוא את המחשבה הנכונה'.²³¹

צידה השני של טענה זו הוא, שלטעמים ההגיוניים ישנו שורש פנימי המצוי ברבדים הנסתרים של התורה.

הרב אליהו מאיר מוסיף ומדגיש במאמר זה שהתורה שאנו מדברים עליה מאופיינת גם היא בתכונות של רב ממדיות. היא קיימת כהוראות חוק מעשיות ובעלות טעם רציונלי, ואולם שורשה בעליונים. דבריו אלו מופיעים במקומות נוספים בשיעורי אביו:

הטעמים הנגלים והנסתרים אינם טעמים נבדלים שאין להם שייכות זה לזה, אלא באמת טעם אחד הוא. הטעם הנסתר – הוא שורש הטעם הנגלה ונשמתו. המבין את טעם התורה בפשוטו, יודע רק את הלבוש אבל התורה יה לה לבושא גופא נשמתא ונשמתא דנשמתא.. אם נחדור אל פנימיותו נמצא בו טעם יותר

²²⁹ מגמה דומה לזו מצויה בדברי הזהר (פרשת פקודי רמט עמוד א): 'כב אתון דאורייתא דרשימין בהאי נשמתא'. זו עוסקת באותיות ולא בנורמות. ועיין עוד פרשת בהעלותך קנב עמוד א. הרב קוק, שחי במקביל לרי"ל, תאר התאמה זו ביחס לאומה ונשמתה: 'בכללותה של התורה הכתובה והמסורה ובהשתרגות כל ענפיה, ספון הציור הרוחני היותר עליון ומקורי של חפץ האומה מצד מגמת חייה היותר עליונים.. (אורות התחיה ו).

²³⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד 15.

²³¹ שיעורי דעת חלק א עמוד 16.

עמוק, ואם נחדור אל נשמת הטעם הזה נמצא בו את הטעם הנסתר וכן אפשר להתעלות...²³²

גם בטעמי התורה הנגלים והנסתרים הדבר כן שהכל אחד הוא – מתקשרן דא בדא ויש איזה יחס ביניהם לפי מדרגת העולמות.²³³

סיכום

השרשרת הישותית המתקבלת מלמדת על רצף וזיקה בשני מישורים: אנכית – בין עליונים ותחתונים, ואופקית – קשר שורשי בין העולם האדם והתורה.

שורשו של העולם החומרי בעולמות העליונים; שורש העולם מותאם לשורש נפשו של האדם. שורשם של שני אלו בתורה הרוחנית העליונה.

ההשלכה המוסרית התנהגותית של אלו היא, שהתבנית הנכונה של הקיום החומרי והאנושי ראוי שתהיה לאור ההוראה התורנית. שכן, היא הייצוג הנורמטיבי של שורש הקיום העליון ביותר.

מבט רחב ומכליל של הנחות יסוד אלו מוביל אותנו לניסוח תורת משפט מטפיסית ופוחת פתח לפרשנות ריאליסטית מטפיסית של ההלכה. זו תובהר בחלק ד של פרק זה ובפרק ד העוסק בשיעוריו הלמדניים של הרי"ל.

פרשן ההלכה החשוף לעומק הרוחני של האדם והעולם יכול באמצעות ההמשגה המטפיסית, לתת פשר לתהליכים הלכתיים, לתופעות משפטיות ולדקות הדרישות ההלכתיות. כאשר איש ההלכה לוקח בחשבון את התמונה הגדולה, האותיות הקטנות הופכות להיות גדולות. הללו כאמור בפרקים ההלכתיים, קיימים באופן דו-סיטרי: מחד, ההלכה בדקות דרישותיה משקפת רבדים רוחניים עליונים. מאידך, ההלכה פועלת ומחוללת התרחשות רוחנית עליונה.

²³² שיעורי דעת חלק א עמודים ר-רג; שיעורי דעת חלק א עמוד 15.

²³³ שיעורי דעת חלק ב עמוד קיב-קיד.

פרק ג - חלק ד

פרשנות ריאליסטית-מטפיסית להלכה

הקדמה

תמונת העולם הרב ממדית כמו קודמתה- האחדותית, גוזרת עבודה רוחנית אנושית מיוחדת. העבודה הרוחנית הנגזרת מתמונה זו מאופיינת בלימוד תורה ספיריטואלי. לימוד זה, המבקש את המשגה הריאליסטית-מטפיסית של ההלכה, חושף את הממדים העליונים של האדם והקיום העולמי.

בדברים הבאים אצביע על דרכו הלימודית הספיריטואלית כפי שמופיעה במאמר 'העלם וזכירה'. מאמר זה מציע את הקישור בין ההכרה הרב-ממדית ובין המשגה הריאליסטית-מטפיסית.

הרי"ל, הוליד את התפיסה הרב-ממדית והתביעה ההכרתית להנכחת מציאות ה', אל המרחב הנורמטיבי. לדידו, הנחת היסוד המטפיסית העומדת בבסיס החוק והנורמה, פותחת פתח לריאליזם הלכתי מטפיסי.

מעניין להשוות את הצעתו של הרי"ל לזו של 'נפש החיים'. בהשוואה להצעתו של 'נפש החיים' זהו חידוש. 'נפש החיים' גזר מן התפיסה אודות שורשה רוחני העליון של התורה את הדרישה לעיסוק שכלי בצדדים הנגלים של התורה. עפ"י משנתו, זו ההגדרה הנכונה של הדבקות ודי בכך.²³⁴

לדעת 'נפש החיים', הדבקות היא באמצעות קיום תורה ומצוות, ובראש וראשונה בלימוד תורה.²³⁵ התורה היא המציאות היחידה שנותרת בקדושתה הראשונה, ולא

²³⁴ נפש החיים, שער ד פרקים י, יד. נ' לאם, תורה לשמה י-ם תשל"ב, עמודים 91,87; ע' אטקס, יחיד בדורו י-ם תשנ"ח, עמוד 202.

²³⁵ ת' רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986; לאם, תורה לשמה, י-ם תשל"ב, עמוד 137.

'נפגעה' מן ההשתלשלות והצמצום ובכוחה להוריק שפע מהעליונים ולהעניק חיים.²³⁶

דרך הלימוד אותה מציע נפש החיים, כפי שחודד בעקבות המושג תורה לשמה, דוגלת בלימוד לוגי, החף מספיריטואליות.²³⁷ זאת כחלק ממאבקו במגמת הדבקות שהציבה החסידות כאידאל של לימוד תורה. 'נפש החיים' אמנם מחייב את הקדמת היראה ומכיר בקיומה של תודעה בדבר שורשיה הרוחניים של התורה. ואלו יכולים 'להצטרף לחוויה דתית אינטנסיבית העומדת על גבול החוויה המיסטית, אך ספק אם פורצת גבול זה'.²³⁸

הרי"ל כאמור בחר להרחיב את מושג לימוד התורה והבנתה וחתר ללימוד ספיריטואלי, הכולל המשגה ריאליסטית מטפיסטית. אחד מן המקומות הבולטים בהם הונחה ההדרכה לדרך זו מצוי בשיחה דלקמן.

זכירה והעלם – שיחה מכוננת

המהלך והמבנה של שיחה זו מפתיעים ויוצאי דופן. הוא פותח בדיון הגותי 'קלסי' ומתמודד עם שאלת משמעותם של המושגים 'העלם' ו'זכירה' כלפי שמיא. במהלך השיח ההגותי שנועד לפתור את מושגי ההאנשה הללו, הוא עורך דיון הלכתי מפורט. במהלך הדיון ההלכתי הוא מציג מחלוקות מדברי התנאים, האמוראים ופרשנות בדברי ראשונים. דיון הלכתי זה נעשה סביב שלוש סוגיות הלכתיות מתחומים שונים: התראה לתלמיד חכם, נדרים וביטוי שפתים ולבסוף לשונות קידושין. הדיון ההלכתי מדגים מצבי תודעה מדורגים כגון רמות של ידיעה או של רצון. בכל אחד מהם, הוא מעמיק בדברי ראשונים כמעשהו בשיעור למדני.

²³⁶ נפש החיים שער ד פרק כז.

²³⁷ נ' לאם, תורה לשמה י-ם תשל"ב, עמודים 91,87.

²³⁸ ע' אטקס, יחיד בדורו, הגאון מווילנה – דמות ודימוי, י-ם 1998, עמוד 202.

בסופו של דיון זה הוא חוזר אל הדיון ההגותי ומשלים את פתרונו אודות מושג ההעלם והזיכרון.²³⁹

קריאה מדוקדקת מגלה פנים מעמיקות לדבריו של הרי"ל. בדבריו נראה שהוא מסיר במודע (או שלא במודע) את המחיצה העבה המתוחה בין תחומי ההלכה וההגות. ההלכה שהייתה עד כה דוגמא ומשל בשיחה זו, הופכת להיות נושא ומטרה בפני עצמה.

נפתח בדיון ההגותי. נושא השיחה, כשם המאמר, הוא הזכירה וההעלם הא-לוהי. מושגים אלו מופיעים בחז"ל בכמה הקשרים. הדוגמא הבולטת שבהם הוא ציון ראש השנה כיום הזיכרון. לכך הוסיף הרי"ל, גם את פרשנות חז"ל לציווי המקראי אודות מנין בני ישראל. חז"ל קושרים את הציווי אל חיבת הקב"ה לישראל 'מתוך חיבתן מונה אותם כל שעה, כשיצאו ממצרים מנאן וכשנפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים וכו'.²⁴⁰ הצורך באלו, כך עושה רושם, מצביע על תכונת השכחה.

כיצד יש להבין את ההעלם והזכירה האלוהיים? מובן הוא שדיון זה נוגע לכל תיאורי האנשה המצויים במקרא ובחז"ל, המתפרשים בדרך כלל כמשל. ואולם, הוא מדגיש שאף פרשנות אלגורית הרואה בתיאורים אלה משל, מחייבת את הקורא למצוא רצף וקשר בין המשל והנמשל. הוא מתנגד לאפשרות שיהמשל הוא כך, והנמשל הוא עורבא פרח'.²⁴¹ ואם בחרו חז"ל משל הנוגע לזיכרון הרי שעלינו לחדור לעומק הדבר.

²³⁹ הסטייה במהלכו של דיון הגותי-מוסרי אל עבר דיון הלכתי איננה דבר מצוי במרחב הלמדני בכלל, ואצל רי"ל בפרט. סטייה מעין זו קיימת בשני מקומות נוספים בספריו. אחד מהם הוא מאמר 'קדושת התורה'. האחרון, זהה ברובו לתכנים ההלכתיים המופיעים במאמר 'העלם וזכירה'. ואולם, תוכנו של המאמר הוא עוסק מפורשות במושג 'ההלכה/התורה' ואין זה מפתיע שקיימת 'סטייה' הלכתית. לא כן המצב במאמר בו אנו עוסקים שנוגע בסוגיה הגותית של זיכרון א-לוהי, ועל פניו סטייה זו מעוררת תמיהה.

²⁴⁰ במדבר רבה ב, יט.

²⁴¹ שיעורי דעת חלק א עמוד קנו, וכן הוא בעמוד קסח: 'כל עניינים שאנו רואים בדברי חכמינו כשלא נבינים לא נוכל ליישבם כי משל הם והנמשל הוא עורבא פרח'.

הרי"ל מציע לשאלה זו שני פתרונות. האחד הגותי העוסק ביחסי הבורא והנבראים, והאחר מתבסס על דיון הלכתי. הפתרון הראשון מתייחס למציאות הא-לוהית העליונה והמוחלטת. הנחתו היא, כפי שצוין לעיל כמה פעמים, ש'לעולם אנו מדברים רק אודות האלוהות הקשורה עם הבריאה עצמה, ולא אודות מציאותו האמיתית, כי אותו ח"ו שנתאר והוא נעלם וסתום מכל סתום'.²⁴² ביחס למציאות רוחנית זו של העולמות ניתן, לכאורה, לדבר על פעולות ומצבים שיש בהם חולשה ופגם כדוגמת שכחה וזיכרון. תיאורים אלו אינו פוגמים בו, שכן 'הם ענין נאצל ממנו', וברור שיש לו גבולות ומגבלות.²⁴³

ואולם, הרי"ל מצעיד אותנו צעד נוסף ומציע חלופה מעמיקה יותר להבנת מושגי השכחה והזיכרון. לדעתו, גם ביחס לעולמות העליונים אין לקבל את המצבים של העלם וזיכרון, 'לא תהא כזאת בישראל לחשוב מחשבה זרה כזו', אפילו לא על העולמות הנאצלים ממנו. להצגת הפתרון השני הוא זונח את המישור התיאולוגי ועובר לזה ההלכתי.

להבהרת עמדתו החדשה הוא יוצר, כאמור לעיל, מפנה דידיקטי בשיחה, ופותח בדיון הלכתי ארוך ומעמיק הנוגע להבחנות בין רמות וסוגי תודעה כגון: רצון וזיכרון הנוגעים לדיני התראה, נדרים וקידושין.

ניטול את הדוגמא מדין ההתראה.²⁴⁴ הוא דן בטעמו (המפתיע) של הרמב"ם אודות חובת ההתראה, עובר לביצוע עבירה, המתקיימת גם ביחס לתלמיד חכם. הרמב"ם מנמק זאת בעובדה שמטרתה של ההתראה נועדה להבחין בין שוגג ומזיד. נימוק זה לכאורה אינו רלבנטי לאדם שהוא בר אוריין ויודע את פרטי ההלכה ואיסוריה. מסקנתו של הרי"ל היא שישנן רמות שונות של ידיעה: החל משוגג גמור וכלה במזיד גמור, ומדרגות ביניים נוספות. הידיעה הנדרשת, עובר לביצוע עבירה המתירה

²⁴² שיעורי דעת חלק א עמוד קנז ; עיין עוד חלק ב עמוד קטו. זאת בעקבות 'נפש החיים' בשער ב במקומות רבים, עיין למשל פרקי ב-ד.

²⁴³ שיעורי דעת חלק א עמוד קנט.

²⁴⁴ דוגמא זו נידונה בהרחבה בפרק אודות שיעוריו הלמדניים של הרי"ל, לקמן פרק ד.

ענישה במוות של העברין, היא ידיעה 'ברורה ומוארה' ולא די בידיעה קלושה. במילים אחרות, על האדם להיות בחויה של ידיעה ואין להסתפק בידיעה 'קרה' ובזיכרון רחוק. הבחנות דקות אלו של ידיעה נכונות גם ביחס לדרישות נפשיות אחרות כגון רצון בקידושין או גמירות דעת בנדריים.

הדיון ההלכתי מסתכם במילות התפעלות של הרי"ל אודות חכמתה של התורה היורדת לדקויות ועומק מחשבתו של האדם.²⁴⁵ דקויות אלו נובעות מן השורשים העליונים של התורה ושל הבריאה. 'חוקי התורה בשרשם ועיקרם בנויים על שורשי הבריאה וסודותיה אשר עמוק עמוק הם מי יידעם... ובבואם עם כוחות הנפש מתחלקים הם בחלקים וחילוקים רבים'. לתיאור זה הוא מוסיף משל נאה מן היכולת להתבונן בחלקיקי החומר.

רואים אנו בחילוקי החומר כי ישנם ברואים שאין העין רואה אותם רק על ידי משקפת המגדל פי מאה!.. וגם זה איננה סוף המציאות. כי במשקפת מגדלת פי אלף ייגלו לעינינו עוד ברואים לרבבות וכן הלאה עד אין שיעור.²⁴⁶

כן הוא ביחס לדקויות הנפשיות הנדרשות בהלכה, ששורשם בעולמות העליונים הם גדולים ורחבים עד מאוד. זו נחשבת קדושתה של התורה כפי שיפורט לקמן.

בתום הדיון ההלכתי הוא חוזר אל שאלת ההעלם והזיכרון האלוהיים ומשווה בין התחומים: 'וכן הוא גם בעניין העלם'.²⁴⁷ בעולמו של האדם ישנו מושג של העלם, ובדקות גם בעולמות שלאחר הבריאה. בבואו לפתור את חידת ההאנשה, הוא מפתיע בהגדרתו החדשה את המושגים ההעלם והשכחה. לטענתו לא מדובר על שכחה של תוכן זה או אחר, שהוא גנות ומגבלה ביחס למציאות ה' וגם ביחס לעולמות העליונים. השכחה נוגעת לעצם מציאות הבריאה! 'כל מציאות הבריאה היא העלם המציאות הנכונה של הקב"ה'. ההעלם הוא זה אשר יוצר את המציאות הנפרדת

²⁴⁵ שיעורי דעת חלק א עמוד קסד.

²⁴⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד קסה.

²⁴⁷ שיעורי דעת חלק א עמוד קסה.

ובעלת המודעות העצמית של הנבראים והבריאה כולם. 'כל ישותם של הנבראים כולם, בהעלם יסודם'. ניתן לכנות את אלו, העלם וזכירה קוסמיים-דתיים.

לאור זאת ברור מדוע ניתן לייחס למציאות הא-לוהית המקושרת עם הבריאה את מושגי ההעלם והזיכרון. מושגים אלו עוברים מתיאורי פעולה או תכונה של המציאות הא-לוהית העליונה, לתיאור המצב ביחסי הא-לוהות והעולם. משכך הופכים המושגים של הזיכרון וההעלם, לתביעה ערכית רוחנית רבת משמעות. השכחה היא בתודעת האדם והאנושות, ותפקידו של האדם בחייו הוא לעורר את הזיכרון הא-לוהי בעולם ולהשכיח את השכחה. האדם נועד 'להסיר באיזו מידה את ההעלם הנמצא בשורש הבריאה'.

אחד האמצעים המרכזיים לסילוק ההעלם והשכחה הוא **התורה**. שורשה של התורה שהוא למעלה משורש הבריאה והיא שורש כל השורשים 'יודעת את הסיבות העליונות של ההעלם בבריאה'. באמצעות התורה ניתן להתמודד עם השכחה וההעלם.

התורה.. מלמדת אותנו את העניינים והפעולות, שעל ידם נוכל להקטין את

מידת ההעלם ולעורר את הזיכרון.²⁴⁸

נעמוד לרגע על המבנה הדידקטי בשיחה זו. בראשית הדברים הוצבה השאלה אודות ההעלם והזכירה האלוהיים; במרכזה של השיחה ניתנו דוגמאות לדיונים הלכתיים בהן מופיע היסוד של דקות ההבחנה הנפשית; ובסופה של השיחה הועלתה הנוסחה החדשה של העלם וזיכרון קוסמיים, הנוגעים לעצם קיומה של המציאות והנוכחות הא-לוהית בה.

ניתוח דידקטי מעלה סימני שאלה אודות מקומו של הדיון ההלכתי.

ניתן היה לחשוב שזהו משל ודוגמא להדרגתיות ודקויות הבחנה: כשם שבעולם ההלכה ישנה הכרה בדקויות הבחנה אלו, כך גם ליחס הא-לוהות למציאות. עיון

²⁴⁸ שיעורי דעת חלק א עמוד קסו.

מעמיק מגלה שהנחה זו לא נדרשת לשם ההסבר החדש אודות ההעלם והזכירה. ניראה שמבלי משים פרס הרי"ל את הקשרים הפנימיים בשיחה וכרך את המשל והנמשל. עולם ההלכה אינו משל לדרגות של העלם וזכירה, אלא הוא עצמו מהווה אופן וביטוי לפעולת הזכירה והסרת ההעלם. **קדושתה של התורה, ששורשה בעולמות העליונים, מחוללת באמצעות לימודה והבנתה, את הסרת הלוט וההעלם.** כאשר האדם פועל ומבין את התורה בקדושתה, כפי שתופס אותה הרי"ל, אין הוא רק מקיים את צו אדונו. האדם, באמצעות ההבנה ההלכתית הדקה, מכיר את עומק שורשם העליון של ההבחנות של נפש האדם ושל התורה. בכך ממלא הוא את החלל העולמי בנוכחות האלוהית. כך ביחס להבנת התורה וכך גם ביחס לקיום מצוותיה. מצוות התורה הם 'דרכי ההשפעה לפעול מלמעלה למטה ולפעול את הזכירה'.²⁴⁹

יתכן ותפנית דידקטית ומעבר להדגמה מפורטת של מספר תחומים הלכתיים למדניים, נובעת מיגלישה' לא מתוכננת שמאפיינת שיחה רבנית. ואכן בסופה של השיחה הוא מתוודה ש'שאלוני היום אם אדבר לפניכם, לא היה לי באמת שום חומר לזה, אך ביודעי את הצורך החלטתי לדבר'.²⁵⁰ ניתוח מעמיק מלמד שנושא זה שהוא קרוב לליבו ומהווה שיקוף אמיתי לתפיסתו. שיקוף זה התפרץ בתוכן השיחה בה מעורבים המשל והנמשל.

הרי"ל, א"כ, מטפל באמצעות המושג העלם וזכירה בתיאור של היחסים שבין הא-לוהות והבריאה. הם מתוארים כיחסים מובנים ומהותיים של העלם וזכירה. ההעלם הוא ההעלם של המציאות האלוהית הטוטאלית. ההלכה בתפיסתה ה'קדושה' חושפת את עומק ההבחנות הדקות הנפשיות, הנובעות מן השורשים העליונים של התורה ושורשה. פרשנות ההלכה במושגים מטפיסיים היא זו אשר גורמת להסרת השכחה וההעלם. ככל שהאדם קשור לתורה בלימוד ובהבנה חושפת סוד, הופך העולם בו הוא חי למלא וקשור לעולמות העליונים ולמציאות הא-לוהית העליונה.

²⁴⁹ שיעורי דעת חלק א עמוד קסו.

²⁵⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד קסז.

טענה זו משפיעה גם על המרכיב ההנעה בלימוד תורה. לימוד לשמה, לדידו של הרי"ל, הוא לימוד החותר לחשוף את שורשיה העמוקים של המציאות. בנספח לפרק זה הרחבתי אודות מרכיב זה בהשוואה לניסוחים רוחניים קרובים של הדרכת לימוד תורה לשמה.

קדושת התורה

הטענה בדבר הקשר בין דקויות הדרישה ההלכתית והשורשים המטפיסיים שלה, מופיעה במאמר יסודי אחר של הרי"ל שהוזכר בקצרה לעיל.

במאמר 'קדושת התורה', ישנה הרחבה והדגמה אודות הקשר בין היסודות המטפיסיים ובין גדרי ההלכה. זהו מאמר עשיר בסגנונו: הוא רווי בדוגמאות הלכתיות, ובטענות מטפיסיות, והוא רצוף משלים.

המאמר נועד לאפיין את קדושתה של התורה. קדושה זו, מבוססת על ההנחה הריאליסטית מטפיסית של ההלכה. המאמר שהוא מאמר מופת למשנתו והגותו של הרי"ל, היה האחרון שנשא בישיבה בשנת תרפ"ט. במהלכו הוא משרטט את תפיסתו המטפיסית האחדותית; הוא מציין את הקשר שבין האדם, המציאות והעולמות וכורך את כולם בהדרכות התורה.

עיקר ענייננו הוא להבהיר מדוע מתייחסת ההלכה באופן דקדקני למחשבותיו ופעולותיו של האדם בקיום הלכותיה. יודגש, שהדוגמאות המובאות כולן אינן מהתחום הטקסי-ריטואלי של ההלכה, אלא מן התחומים המשפטיים, כגון: בעלות ונדרים. טענתו, כפי שכבר הובהר לעיל, היא שהבריאה כולה היא אורגן אחדותי שאת חלקו הקטן והגלוי אנו רואים. לו 'היה לנו מושג גדול יותר בבריאה ויכולנו להסתכל בה בהיקף גדול יותר, אז היינו יכולים לראות בשדה שהיא חלק מבריאה כזו היודעת ומורגשת מה נעשה בחלקה'.²⁵¹ המשל שהוא מביא לכך הוא, זבוב

²⁵¹ שיעורי דעת חלק א עמוד ריא.

שמונח על אבר מאברי האדם ויש לו הרושם המוטעה שזהו כל האדם, והוא אינו מודע לתמונה השלימה. כך הוא נברא בודד, כגון שדה שנמכר, שאינו מודע לשורשו בעליונים. השדה ה'יתמים' אינו מודע לנעשה באמת, כאשר הוא עובר מבעלות של אדם א' לבעלות של אדם ב'.

נוסף לכך, אותו מכלול אורגאני, ואותה בריאה ששורשה בעליונים וסופה במציאות הפיסית, מותירה את רישומה באדם.²⁵² האדם הוא עולם קטן, שהמציאות כולה טבועה בו. המשל שמביא לכך הרי"ל הוא מעשה אמנותי של כתיבת פסוק שלם על שעורה. כל אות ואות נרשמת כנקודה קטנה. בדומה לכך, כל פרט מפרטי מהבריאה הנשגבים, צומצם לנקדה קטנה בנפש האדם. הנגזר מכך הוא, שכל תנועה קלה באדם מכילה בקרבה התרחשויות ענפות בבריאה.

אציג דוגמא אחת שתורחב בחלק ה של פרק זה, ובפרק ד לקמן: מעשה קניין והעברת בעלות. לדידו, הללו אינם רק אירוע משפטי, אלא אירוע אונטולוגי-יישותי הפועל בשורש ובמהות החפץ עצמו. לאור זאת, הדרישות ההלכתיות מכוונות לחולל תהליכים הנוגעים לתוצאות הפיסיות כמו גם לפעול בשורש הדברים. 'קדושת התורה', א"כ, מתבטאת בכך שהיא יורדת לעומק נפשו של אדם ומודעות למשמעות הדקויות של רגשותיו ומחשבותיו, שבכוחם לחולל שינויים ותמורות בעליונים. התורה בקדושתה, מכוונת את כל הבריאה, שכן כל חילוק שבתורה עושה רושם למעלה ולמטה. קיומה של כל המציאות תלוי בחוקיה של התורה, כשכל חילוק דק בדיני התורה עושה רושם למעלה ושם מתהווה חלות הדין.²⁵³

מכאן ברור כיצד לימוד והעמקה בתורה ובפרטיה, כמו גם קיום מודע לדקדוקיה, הוא אמצעי להסרת לוט השכחה של העולם. חשיפת השורשים העליונים האין סופיים של העולם והאדם באמצעות הלימוד והעשייה מגלים את רבדי המציאות כפי שהיו בטרם הוסתרו ומקיימים את הצו לימלא אחרי ה'.

²⁵² שיעורי דעת חלק א עמוד ר"ב.

²⁵³ שיעורי דעת עמוד ר"ג.

נכון לסיים פרק זה בציטוטים שהובאו לעיל ממאמרו המסכם של בנו של הרי"ל:

התורה הקדושה היא נשמת הבריאה ושרשה שלפיה נראה העולם כל על ענינו. ולכן כל הענינים הנמצאים בבריאה עיקר ענינם בשרשם על-פי מתכונתם הנכונה, הוא לפי עניני התורה הקדושה...ונשמת האדם מכילה בקירבה את כל עניני הבריאה.. ולכן כשם שכל הבריאה נראה ע"פ מתכונת התורה ותכניתה והיא המחשבה העיקרית שבה, כמו כן האדם שהוא עולם קטן – ונמצאים בו כל הענינים והכחות שבבריאה - עיקר מהותו ומחשבתו המכוונת אל מציאותו האמיתית, היא המכוונת לפי התורה. כי רק עניניה, רגשותיה ומצוותיה מתאימים באמת למחשבתו הפנימית של האדם ולרגשות היותר נאמנים שבתוך עומק נפשו.²⁵⁴

סיכום והשוואה

לימוד התורה כפי שמציע הרי"ל נועד לחשוף את שורשיה העמוקים של הנוכחות האלוהית בבריאה כולה. מעשה זה מתאפשר נוכח ההדרכה התורנית הלכתית, שבדקות דרישותיה ההלכתיות מבטאת וחושפת את הביטוי לעומק הרוחני. ההבנה המעמיקה ביסודות ההלכה מובילה במקרים רבים לחשיפת היסודות המטפיסיים העומדים בבסיס ההלכה ובעומק נפש האדם. הללו מאפשרים להסיר את הלוט להעלים את השכחה.

בהקשר הכולל של תורת ההכרה, מלמד הרי"ל שקיום ההלכה, כמו גם ההבנה הלמדנית שלה, מאפשר חשיפה הולכת ומתמדת של הנוכחות האלוהית האין סופית. תביעה למדנית ופרשנית זו, נגזרת באופן ישיר מן התפיסה העמוקה של הרי"ל שתוארה בחלק ג של פרק זה, אודות תורת היש ותורת האלוהות. שם הוצב חידושו של הרי"ל אודות שורש הבריאה ושורש האדם שנעוצים בתורה העליונה .

²⁵⁴ שיעורי דעת חלק א עמוד 15.

הרי"ל היה קרוב בתפיסת ההכרה והא-לוהות לזו של 'נפש החיים'. ואולם, חרף הדמיון בין משנתו של הרי"ל וזו של 'נפש החיים', קיימים הבדלים ושונויות בתחומים שונים. אחד מהם ההשלכות אודות דרכי לימוד התורה ופרשנותה. 'נפש החיים' גזר מן התפיסה אודות שורשה רוחני העליון של התורה את הדרישה לעיסוק שכלי בצדדים הנגלים של התורה. עפ"י משנתו, זו ההגדרה הנכונה של הדבקות ודי בה.²⁵⁵

התורה היא המציאות היחידה שנותרה בקדושתה הראשונה, ולא 'נפגעה' מן ההשתלשלות והצמצום ובכוחה להוריק שפע מהעליונים ולהעניק חיים.²⁵⁶ אשר על כן, בקשת הדבקות מתקיימת באמצעות קיום תורה ומצוות, ובראש וראשונה בלימוד תורה.²⁵⁷

דרך הלימוד אותה מציע נפש החיים, כפי שחודד בעקבות המושג תורה לשמה, דוגלת בלימוד לוגי, החף מספיריטואליות.²⁵⁸ זאת כחלק ממאבקו במגמת הדבקות שהציבה החסידות כאידאל של לימוד תורה. 'נפש החיים' אמנם מחייב את הקדמת היראה ומכיר בקיומה של תודעה בדבר שורשיה הרוחניים של התורה. ואלו יכולים 'להצטרף לחוויה דתית אינטנסיבית העומדת על גבול החוויה המיסטית, אך ספק אם פורצת גבול זה'.²⁵⁹

הרי"ל כאמור בחר להרחיב את מושג לימוד התורה והבנתה וחתר ללימוד ספיריטואלי, הכולל המשגה ריאליסטית מטפיסטית.

²⁵⁵ נ' לאם, תורה לשמה י-ם תשל"ב, עמודים 91,87; ע' אטקס, יחיד בדורו י-ם תשנ"ח, עמוד 202.

²⁵⁶ נפש החיים שער ד פרק כז.

²⁵⁷ ת' רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986; לאם, תורה לשמה, י-ם תשל"ב, עמוד 137.

²⁵⁸ נ' לאם, תורה לשמה י-ם תשל"ב, עמודים 91,87.

²⁵⁹ ע' אטקס, יחיד בדורו, הגאון מווילנה – דמות ודימוי, י-ם 1998, עמוד 202.

פרק ג - חלק ה

'הקניין (=בעלות) הוא משורש נפשו של האדם' – עיון

משווה

מושג הבעלות/הקניין תופס מקום מרכזי בדבריו של הרי"ל. הוא מקדיש כמה שיעורים למדניים לקטגוריה הלכתית זו,²⁶⁰ ועוסק בהרחבה בתשתית ההגותית שלו.²⁶¹ פרק זה שעוסק בהגותו של הרי"ל, מתאים להצגה רחבה של הדברים. בדבריי אשווה את הגותו של הרי"ל לדברי הוגים קרובים מן המרחב התורני, וכן לשיטות משפט עכשוויות.

הרי"ל אוחז בעמדה ריאליסטית-מטפיסית ביחס לקניין ולבעלות הממונית. את עמדתו זו אציג על רקע תפיסות מקובלות אחרות, בהן אפתח.

תפיסות קניין קלסיות

1. זכות הקניין כביטוי לחרותו של האדם

כיום ישנן תיאוריות משפטיות ופילוסופיות מגוונות העוסקות בתיאור מושג בעלות האדם על טובין וזכותו על קניינו. כפתיח וכבסיס להשוואה לעמדתו של הרי"ל, אציג את אחת התפיסות המקובלות בחשיבה המשפטית אודות הקניין בישראל. עמדה זו מיוצגת בידי פרופסור ויסמן במחקריו ובמאמריו, ומצוטטת בידי שופטים מרכזיים.²⁶²

²⁶⁰ על כך הורחב בפרק ד העוסק בשיעורים הלמדניים של הרי"ל.

²⁶¹ שיעורי דעת חלק ב עמוד רה-רטו.

²⁶² כך למשל מצוטטים דברי ויסמן בידי השופט (דאז) ברק בד"נ 21/80 ורטהימר נ' הררי, פ"ד לה (3)

ויסמן מדגיש את היותה של הזכות פרי היצירה של האדם והחברה. הזכות נועדה לשרת את חרותו של האדם הממומשת בקניינו האישי, והיא ממחישה היטב את החשיבה הפוזיטיביסטית. עמדה זו זכתה בשנים האחרונות לביקורות מכיוונים שונים. הבולטות שבהן נוקטות בעמדות קהילתניות. בעלי עמדות אלו מדגישים את האינטרסים חברתיים לצד החרות האישית. הם מאמצים הנחות יסוד פוזיטיביסטיות הרואות בזכות הקניין והבעלות על טובין, מעשה אנושי ופרי הסכמה חברתית. כפי שנראה לקמן לרי"ל עמדה אחרת ביחס למהותה של הזכות הקניינית ולכך השפעות על ההליך המשפטי. נפתח בדבריו של ויסמן.

הבעלות, או זכות הקניין שהיא המושג המדויק בשיח המשפטי, מאופיינת באיכות מיוחדת המבחינה אותה מזכויות אחרות. זכות הקניין מכוונת לטיב ולאיכות מיוחדת של זכויות, המתארים את היחס שבין האדם ובין רכוש מסוים, והיא מכונה 'זכות חפצא' או 'זכות ריאלית' (jus in rem). זאת בשונה מזכות שיש לאדם כלפי זולת אחר, כגון ביחסי מלווה ולווה (jus in personam). להבחנה זו השלכות רבות. זכות הקניין מספקת לנושה את הביטחון המלא שאינו תלוי בבושר ודם, וזאת לעומת זכות אישית שתוקפה מותנה בהשפעות ובאירועים שחווה החייב.²⁶³

דוגמא יפה שמביא ויסמן, עוסקת באורח בבית מלון אשר העדיף שלא לשמור את כספו בחדרו ומסר את הכסף למלון. במלון ארעה שריפה והקופה בה אוחסן כספו נשרפה כליל. אם עפ"י החוזה שנכרת בין המלון לאורח היחסים ביניהם נוסחו כזכות אישית, כלומר למלון הייתה זכות להשתמש בכסף והיה עליו להחזיר לו את אותו סכום אך לא את אותו שטרות, הרי שהאורח יזכה בכספו. ואולם אם הוא שמר על זכות חפצית בכספו והמלון נתן לו שרותי אחסון בלבד, הרי שכספו עלה באש.²⁶⁴

²⁶³ י' ויסמן, 'מושגי יסוד בדיני קניין', משפטים יא (התשמ"א), עמוד 65. עתה בספרו השלם י' ויסמן, דיני הקניין, חלק כללי, י-ם תשנ"ג, עמודים 11-16.

²⁶⁴ י' ויסמן, 'מושגי יסוד בדיני קניין', משפטים יא (התשמ"א), עמוד 62. ובספרו, שם, עמודים 43-47.

ויסמן (שם) בתיאור יוצא דופן מדגיש את היותה של הזכות הקניינית פרי מעשיו של האדם:

ואולם יש להדגיש שלזכות הקניין אין קיום אובייקטיבי. אין בטבע זכות קניין שביכולתך לשימה מתחת לעדשה של מיקרוסקופ כדי לבחון את צפונותיה.... זכויות קניין הן פרי רוחו של האדם ומושג שהאדם טבעו. כאשר קבצו בשיטות המשפט השונות לתוך מסגרת אחת שכינה 'זכויות קניין' זכויות שונות בעלות מכנה משותף מסוים, עשו כן כדי להקל על הטיפול באותן זכויות ועל השימוש בהן. מהו המכנה המשותף הזה, שבהסתמך עליו שייכו זכויות שונות לאותה מסגרת – זוהי שאלה שאין עליה תשובה אחת. המכנה המשותף תלוי במטרות שאותם ביקשו להשיג יוצרי המסגרת הזאת...

בתקופתנו יש לנו ענין מיוחד לכנס יחד למסגרת משפטית אחת זכויות המשמשות בסיס לפעולתו הכלכלית של בעל הזכות המצטיינות בתכונות מסוימות. לחברה יש עניין בזיהוי אותו חלק מזכויותיו של האדם הניתן להמרה בכסף, כדי שנושים יוכלו לדעת מאילו זכויות יוכלו להיפרע בעת הצורך.²⁶⁵

מן הדברים דלעיל עולה באופן ברור שזכות הקניין המוחלטת והחזקה שיש לאדם ביחס לקניינו, הזכות החפצית, היא פרי יצירתם של האדם והחברה, והזכות נועדה לתכליות כלכליות ומסחריות.

ויסמן, במקום אחר, מרכז את עמדתו ומבהיר שתכלית זו - הכלכלית-מסחרית - אינה התכלית היחידה, ויש להוסיף לה ערכים נוספים.²⁶⁶

לקניינו של אדם תפקיד כפול: האחד - הבטחת חירותו של היחיד, והשני - לשרת את האינטרסים של החברה. לענין התפקיד השני, החברתי, יש להבחין בין סוגים שונים של נכסים.

²⁶⁵ שם עמוד 72.

²⁶⁶ י' ויסמן, הגנה חוקתית לקניין, הפרקליט מב, עמוד 275. עתה בספרו, י' ויסמן, קיני קניין, חלק כללי, י-ם תשנ"ג, תכונות הזכות הקניינית, עמודים 47-87.

2. זכות הקניין כביטוי למוסדות קהילתיים מגוונים

חנוך דגן מבקר בספרו את תפיסת הקניין שמציג ויסמן, ומזהה את שורשיה בחשיבה הליברטריאניסטית, המדגישה את חירותו של האדם בלבד. דגן מאפיין את תפיסת הקניין והבעלות הזו כתפיסה מוניסטית, החשופה למעשי בעלות שרירותיים. עמדה זו באה לידי ביטוי בדעת הרוב בפס"ד הידוע רע"א 6339/97 רוקר נ' סולומון פ"ד נה (1) 199.

לדעת דגן יש לאמץ עמדה פלורליסטית של זכות הקניין, ולראות בה אגד של מספר מוסדות, באופן בו היא שואבת את כוחה מן המצב החברתי הממשי. זכות זו מקיימת דו-שיח מתמיד עם המשאבים והתפיסות החברתיות אותם באים דיני הקניין להבנות. הערכים הנוספים האמורים להשתקף בזכות הקניין הם רווחה מצרפית, צדק חלוקתי, קהילתנות ועוד.²⁶⁷

לדעתו, תפיסת הקניין כאגד של מוסדות, מחייבת תהליך מתמשך וזהיר של זיהוי הטובין האנושיים שביסוד המוסדות הקניינים הקיימים ועיצובם המתמשך כך שיקדמו את אותם הטובים באופן המיטבי.²⁶⁸

גם עמדה רחבה ורכה של מושג הבעלות וזכות הקניין, המשלבת לתוכה ערכים חברתיים וקהילתיים שונים כפי שביטא דגן, אינה נמלטת מן התשתית הפוזיטיביסטית של זכות הקניין. לאמור, זכות זו, בעלת אופי שרירותי או ליברלי, ככל שתהיה, היא פרי רוחו של האדם, והיא נועדה לשרת את מטרותיו וערכיו.

²⁶⁷ ח' דגן, קניין על פרשת דרכים, ת"א 2005, פרק שני.

²⁶⁸ שם עמוד 71.

לא כך היא עמדתו של הרי"ל. בדברים הבאים נציג את תפיסתו התורת-משפטית ביחס לזכות הקניין ואופי הבעלות של האדם על רכושו. עמדה זו, כפי שנראה, יונקת מתפיסת עולם מטפיסית, הקושרת בין ישות רוחנית ומצב משפטי.

זכות הקניין כביטוי ליחס שורשי בין אדם ורכושו

אחד הטקסטים מעוררי ההשראה והעניין של הרי"ל הוא מאמרו הנקרא 'קדושת התורה'.²⁶⁹ הלה נאמר בשנת תרפ"ט, והודפס בספרו 'שיעורי דעת'.²⁷⁰ במאמר זה הוא מניח את התשתית ההגותית מטפיסית בנדון. שם מופיעים הניסוחים החדים שהקניין הוא שורש נפשו של האדם. לצורך הדיון שכאן אתמצת את הדברים.

האמצעי לאמת בשכלנו קדושתה של התורה נעשה, לדעתו, ע"י ההבחנה בין שיטות משפט שנקבעות על ידי בני אדם, ובין התורה. התורה היא עומק שכלי אשר 'חדרה לתוך פנימיות נפש האדם, וקבעה הלכותיה לפי כוחותיו הדקים מן הדקים' (שם). אדם שמכיר בכך, שהתורה חודרת לעומק פנימיות נפש האדם ושהיא קובעת את פרטי הלכותיה לאור דקות ההבחנות בנפש האדם, מכיר כי התורה שמימית היא.

במהלך הדיון בעומקה של התורה פורס הרי"ל את משנתו הריאליסטית אודות יחסי האדם וקניינו האישי ואת הנגזרת הנורמטיבית של תיאור זה.

עלינו לדעת כי ענין 'קניני האדם' אינו רק חוק שנקבע לסידור חיי החברה, שכשאדם רוכש איזה חפץ באחד מדרכי הקנינים, עובר החפץ לרשותו לשלוט בו כרצונו. אלא, שבאמת ענין 'בעלות' הוא התקשרות של עצם הדבר לבעליו, המתהווה על ידי הקניין המאגד את החפץ עם זה שקנהו'.²⁷¹

על-פי תפיסתו של הרי"ל, אירוע אנושי-חברתי של רכישת חפץ אינו מצוי רק במישור המשפטי החוזי- 'חוק לסידור חיי החברה'- אלא הוא גם מצוי במישור הישותי. באמצעות הפעולה המשפטית מתרחשת 'התקשרות של עצם הדבר לבעליו'. האירוע

²⁶⁹ אודות מאמר זה והשלכותיו הורחב לעיל בחלק ד של פרק ג.

²⁷⁰ שיעורי דעת, י-ם תש"ע, חלק ב עמודים רה-ריד. עפ"י הערת העורכים בני המשפחה, מאמר זה הוא תמלול של דבריו האחרונים בישיבה, שנאמרו ביום יט באלול תרפ"ט (נפטר בתר"צ). את הדברים רשם בנו הרב זלמן בלוך שנרצח בשואה.

²⁷¹ שם, עמוד רי.

הנוכחי בו אובייקט עובר מבעלות אדם אחד לאדם אחר הוא בעל השלכות ונפקויות במישור הישותי, הנוגעות ליחסי החפץ והאדם. במעשה קניין עצמותו של החפץ עוברת לבעלים החדשים. בהמשך הדברים מדייק רי"ל את הגדרתו שבפתיחה: 'חלות קניין מהוה מציאות בעצם החפץ, ומקשרו אל האדם שהוא שייך לו מעתה' (שם). לאמור, כל מעשה של העברת בעלות מחולל שינוי מציאותי בעצמותו של החפץ, בעצם העברתו לבעלותו של אדם אחר. העברה זו אינה העברה משפטית טכנית אלא אונטולוגית, ומעתה החפץ הופך להיות קשור ושייך למהותו ושורשו של הבעלים החדשים.

התמורה הישותית שעובר החפץ עם קיום העסקה המשפטית, נובעת מן העובדה שכל חפץ מקיים קשר שורשי נפשי לאדם שמחזיק בו, ולכן העברתו גוררת שינויים גם במרחב הישותי-רוחני.

מובן הוא שטענה זו של הרי"ל ביחס למעשה הקניין, נובעת מתפיסתו המטפיסטית. זו פורטה בפרק ג חלק ג.

אנו רואים את החי והצומח בבריאה, כל אחד כמציאות מובדל בפני עצמה, אשר פה התחלתה וגמר תכליתה. אבל כפי אשר הראונו זה כמה, וכן נמצא בספרים הקי, שכל נברא הוא רק חלק מהבריאה כולה, וכל אחד דבוק ומושרש בחלק יותר עליון ובעולם יוצר גבוה ממנו, וכך מצינו: 'אמר ר' סימון אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל'.²⁷²

הבריאה על מכלול מרכיביה – הצומח, החי והדומם, הם קצה קרחון ומופע פיסי של הקיום המלא הרוחני. המציאות המליאה והשלימה היא השורש העליון של כל יצור, העולמות העליונים.

²⁷² שיעורי דעת עמוד רי.

קנייני האדם שייכים לשורש נשמתו – רקע ומקורות

מקורה של התפיסה אודות שורש המציאות בעליונים מצוי בחז"ל בראשונים ובהגות הכללית. על כך הרחבתי בחלק ג של פרק ג. בדברים הבאים ארצה לעסוק באופן ממוקד ביחסי הבעלות והקניין שבין האדם ורכושו. אציג את המקורות הקודמים לרי"ל המניחים יחס עצמותי בין האדם וקניינו. יחד עם זאת, כפי שיוצג לקמן בפרק ד של עבודה זו, הרי"ל הרחיב תפיסה זו ביחס למוסדות המשפטיים כולם, והניח מתודולוגיה פרשנית לתלמוד ברוח זו.

התפיסה ששורשו הפיסי של העולם מצוי בעליונים היא הנחת יסוד רוחנית מקובלת בתורת הקבלה ומצויה במקורות קדומים.²⁷³ הניסוח כפי שמציגו הרי"ל, בדבר השורש ומופעיו החומריים, מצוי למשל בדברי רמח"ל ממנו הושפע הרי"ל בכלל,²⁷⁴ ובסוגיית מציאות העולמות בפרט.²⁷⁵ אביא מדברי הרמח"ל:

כבר הקדמנו שתחלת הנבראים כלם הם הכחות הנבדלים ומהם משתלשלים הגשמים. והדברים בגשמים בכל פרטיהם הנה הם כפי מה שנעתק אליהם הכחות ההם בפרטי בחינותם ואין דבר קטון או גדול בגשמיים שלא יהיה לו סבה ושרש בכחות הנבדלים כפי בחינותיהם.²⁷⁶

דבריו של הרי"ל דומים לדברי הרמח"ל, ויחד עם זאת יש בהגותו חידוש.

²⁷³ על כך הרחבתי בחלק שעוסק בתמונת העולם הרב-ממדית לעיל פרק ג חלק ג.

²⁷⁴ עיין למשל שיעורי דעת חלק א עמודים קסב-קסג.

²⁷⁵ שיעורי דעת חלק א עמודים קנ-קנג.

²⁷⁶ דרך ה', חלק א פרק ה.

אחדד את הדברים לאור דברי מורי החסידות. בתורות חסידיות מצויה מגמה דומה לזו שמופיעה בדבריו של הרי"ל. סביר להניח שהייתה השפעה ומעבר של רעיונות בין ההוגים.²⁷⁷

בתורות חסידיות מוצאים אנו התפיסה שהיחס לקנייניו של האדם אינם רק פרי שליטה פיסית ותוצר של הסכמה חברתית, אלא שיקוף של הוויה נפשית פנימית. ציטוטים ממורים אלו יובאו בהמשך.

את ההנחה הנ"ל יש להבין בהקשר רחב יותר שהניחה ההגות החסידית.

הנחה רווחת במחקר החסידות היא,²⁷⁸ שמורי החסידות הסיטו את מוקד תשומת הלב ומיקוד העבודה הפנימית, מן העולמות אל נפש האדם פנימה. ההתרחשות העמוקה והגבוהה ביותר אינה בעולמות, אלא בנפשו של האדם. שם מתרחשים תהליכי התיקון והגאולה, ותכליתם של תורה ומצוות מופנה ללב פנימה ולא לעולמות ולעליונים. גם בסוגיה זו, של יחסי האדם ורכושו בולטת מגמה זו. מדברי הרמח"ל שצוטטו לעיל, המשקפים את הלך המחשבה המצוי בתורת הקבלה בניסוחים שונים, ניתן להבין שהעתק מדויק של כל הקיום הפיסי מצוי בעליונים; כשם שמצויים אנשים וחפצים למטה כן הוא למעלה בשורש הקיום; לעומת דבריו, אצל מורי החסידות ישנו ממד מתווך - האדם. קיומו של החפץ בממד הפיסי והרוחני שלו קשור עם שורשו של האדם.²⁷⁹ וליתר דיוק ראשיתו של הקיום הפיסי של הרכוש הוא בשורש נפשו של האדם! שורשו זה של האדם מתפרט ומתגשם במציאות הפיסית, ומופיע כסובייקט אנושי, כמו גם במציאות הפיסית של רכושו וביתו ושאר חפצי שימוש. היחס בין העולמות הרוחניים והגשמיים אינו מתקיים

²⁷⁷ יצוין שבספריו של הרי"ל, 'שיעורי דעת', מעטים הם הציטוטים והפניות לכתבי מורי החסידות (מלבד בעל התניא). עיין במפתח הספרים שם.

²⁷⁸ עפ"י ניסוחו של בובר 'המיסטיקה שהפכה לאתוס' (בפרדס החסידות, עיונים במחשבתה והיותה, ת"א תשכ"ג, עמ' קו). על הוויכוח בין שולם ובובר באשר למקומה של הקבלה בחסידות והמפנה האנתרופולוגי קיומי עיין ר' מרגולין, מקדש אדם - ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת בפנימיים בראשית החסידות, י-ם תשס"ח, עמודים 33-6.

²⁷⁹ רקע לתפיסה אודות הקשר בין האדם והעולם עיין בפרק העוסק בתמונת העולם המטפיסית. פרק ג חלק ג.

בתצורה של מציאות רוחנית והעתקה חומרית, אלא במעגלים קונצרנים. מרכזם של אלו הוא שורש נפש האדם, והעולם הפיסי הוא העתק ותולדה של שורש נפש זו. הכסא שלפנינו אינו תולדה של כסא רוחני בלבד, אלא הוא תולדה של שורש נפש אדם שכסא זה ומהותו הרוחנית קשורים בו.

כך בשתי מסורות שונות בשם הבעל שם טוב:

בשם הר"י שם טוב נ"ע, כי כל מה שיש לאדם שייך לשורש נשמתו כי יש בהם ממש ניצוצי נשמתו. על כן כשנשבר או נאבד איזה דבר לא ידאג כלל, כי העלה מה ששייך לו על כן נשבר, וכשנאבד ובא לאחר מסתמא יש בדבר גם ניצוצות הקדושים ששייכים גם לו על כן כשהעלה זה מה שצריך לו בא הדבר לאחר להעלות מה ששייך לו.²⁸⁰

וכן מצוי אצל נכדו של הבעל שם טוב, בעל ה'דגל מחנה אפרים':

כי יש לכל צדיק וצדיק ניצוצין קדישין השייכים לשרש נשמתו אשר צריך לתקן ולהעלותם, ואפילו משרתיו ובהמותיו וכליו, הכל יש בהם ניצוצין קדושים, וצריך הוא לתקנם ולהעלותם לשרשם, ושרש של אדם הוא נשמתו והוא השם של אדם.²⁸¹

התורה אודות השורש והעולמות הפנימיים מקבלת תפנית אנתרופוצנטרית חשובה המעמידה את האדם ושורש נפשו במרכז ההוויה הפיסית. בכל החפצים הגשמיים שסביבתו של האדם (הצדיק) ישנם ניצוצין קדושים השייכים לשורש נשמתו שיקוראים' לו ללקטם ולגאלם.

יודגש שבכתבים המאוחרים של מורי החסידות שיופיעו לקמן, וכן הוא בניסוחיו של הר"י, לא מופיע השימוש במושג הניצוצות הקדושים השייכים לשורש נפשו של האדם, אך המבנה הכולל את שורש נפשו של האדם וביטויו בנפש האדם הקונקרטי וברכושו, נותר כמות שהוא.

²⁸⁰. דברי שלום, פרשת ויצא דף כז עמוד ד, וכן בפרשת ויקרא מ ע"ב.

²⁸¹. דגל מחנה אפרים, פרשת לך לך ד"ה וישב את כל הרכוש.

השלכות נורמטיביות לתפיסת הרכוש כביטוי לשורש נפש האדם

נוסף לתובנות המטפיסיות והרוחניות באשר ליחסי האדם ורכושו, מוצאים אנו בקרב כמה ממורי החסידות ניסוחים שהוליכו הלך מחשבה זה אודות זיקתו של הרכוש לשורש נפשו של האדם, לשדה הנורמטיבי בכלל וזה הממוני בפרט. בכתביהם השונים מוצאים אנו מאפיינים של ההליכים המשפטיים השונים לאור הויה מטפיסית זו.

כך בכתביו של ר' נתן מנעמירוב שפיתח את הדברים ויישמם בהלכות השבת אבידה,²⁸² וכך בכתביו של 'מי השילוח' שעסק במחשבה הנזיקית,²⁸³ ובקרב הוגים נוספים.²⁸⁴

²⁸² וְזֶה בְּחִינַת מְצוֹת הַשֶּׁבֶת אֲבִידָה, כִּי הָאֲבִידָה הִיא בְּחִינַת הַתְּרַקְוֹת הַנֶּפֶשׁ מִן הַכְּבוֹד, כִּי כָל הַנְּפָצִים וְהַעֲשִׂירוֹת הֵם בְּחִינַת נְפֻשׁוֹת, כִּי כָל הַנְּפָשׁוֹת שֶׁרָשָׁם בְּעֲשִׂירוֹת וְשֶׁרָשָׁם בְּכְבוֹד, כִּי כְבוֹד שֶׁרָשָׁה כָּל הַנְּפָשׁוֹת כְּנ"ל. לקוטי הלכות, הלכות אבידה ומציאה, הלכה א סעיף ב.

²⁸³ וע"כ כשקנינו של האדם מזיק צריך לשלם כי ההיזק נצמח בעין כי אין נפשו מזוכך כל כך לכן יוכלו קניניו להזיק או לגזול את חברו כי באם לב האדם מזוכך אין קניניו יכולין להזיק חברו. מי השילוח, חלק א, פרשת משפטים ד"ה ואלה. ועיין עוד בכתבי בנו ונכדו: בית יעקב הכולל, ויקרא ד"ה ביאור; סוד ישרים ויקרא ד"ה אדם.

²⁸⁴ מעניין הוא שבהגותו של המהר"ל אשר נחשב קרוב מבחינה רוחנית להגות החסידית מצינו עמדה הפוכה לחלוטין לזו המצויה בהגות החסידית. המהר"ל גם הוא מניח בדיון אודות יחסי הקניין של האדם אם מהותו הפנימית אולם טוען ליחס הפוך. קניניו של האדם ורכושו אינם ממהותו ולכן יש מקום ברור לניתוק הקשר ביניהם כתוצאה מייאוש וכדו'. ארועים 'חיצוניים' מן הסוג הזה מהווים קושי ואתגר לבעלי התפיסה המטפיסית המתארים את הקשר שבין האדם ורכושו במושגים שורשיים מטפיסיים.

וכל זה כי דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות, וכמו שאמרה תורה (דברים ד') ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו' ואינו דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה שכלית לגמרי ואין התורה פונה אל הסברא. ומפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו וגם דעתו אין עליו שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל שאינו ברשותו וגם אינו בדעתו והוא הפקר גמור, ולכך כאשר מתייאש מן הדבר ומוציא הממון מדעתיה אינו עוד ממון שלו... (באר הגולה, באר שני, פרק ו)

בשל חשיבותן אפרט שתי דוגמאות מיוחדות אשר מקיימות זיקה לשונית מובהקת לדבריו של הרי"ל אודות הקשר הישותי בין האדם ורכושו. הראשון הוא ר' צדוק הכהן מלובלין והשני הוא הרב קוק.

אחד ההוגים החסידים שעסק רבות בתפיסת קנייניו של האדם כביטוי לשורשו הוא ר' צדוק הכהן מלובלין שחי בפולין בשלהי המאה ה-19 ונפטר בראשית המאה ה-20. ניסוחיו קרובים מאוד לאלו של הרי"ל, ויש מקום להניח שהרי"ל שאב ממנו את ניסוחיו. בקרב הוגים אלו מצוי הקשר שבין ההוויה המטפיסית והנורמות המשפטיות.

נשים לב למשפט הפתיחה של ר' צדוק בו נוכל לראות בברור את מקור דבריו של הרי"ל שהתנסח באופן זהה 'כל קנייני האדם ואפילו עבדיו ושפחותיו משרתיו וגם כליו שייכים לשורש נשמתו'.²⁸⁵

כל מה שהוא מקניין האדם, אשתו ובניו עבדו ואמתו שורו וחמורו אהלו וכספו וזהבו וכל אשר לו הכל הוא משורש נפשו, כי גם כל הדומם צומח חי משורשים בנפש האדם ושורש חיותם ממנו כנודע. ומה שקנוי לו הוא ששורש חיותם ממנו וקניינים שהם הפקר וכל חיתו יער הוא מפני שעדיין לא תיקן כל שורש חיותו כי ודאי גם כן שייך לאדם ולעתיד נאמר (ישעיה י"א ו') וגר זאב עם כבש, וכן הנחש היה קודם החטא שמש לאדם (סנהדרין נ"ט ע"ב) וכמו שהוא האדם כך קנייניו וכמו שאמרו (חולין ז'). בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם מחמורו דרבי פנחס בן יאיר, וכן בנח כל המינים שהיו בתיבה שהוא זנס מסתמא היו משורשו כנוצר לעיל, לכך אמרו ז"ל (סנהדרין ק"ח ע"ב) שלא קלקלו דרכם:

ואין צריך לומר אשת חבר כחבר וכן להיפך נישאת לעם הארץ והיתה וכו' (בכורות ל' סוף ע"ב) ואין צריך לומר הבנים וכמו שכתב הרמב"ן על פסוק (דברים כ"ט י"ז) שורש פורה..²⁸⁶

²⁸⁵ שיעורי דעת עמוד ריא.

וכן הוא בספרו דברי סופרים (סעיף ג): 'כל הקניינים של אדם הם שייכים לו בתולדה ובשורשו'.

הוגה אחר המיישם תפיסות מטפיסיות בשדה ההלכה המשפטית, הוא הרב קוק שהיה בן תקופתו של הרי"ל (1865-1930). בהגותו מוצאים אנו תיאורים של קשרים בין נפש האדם ורכושו:

אין רחוק הוא הרעיון, שכל המתייחס לאדם בכל אופן שהוא, ממאכליו ומשקיו. מכליו ותנועותיו, ומכל רכושו, הכל יש לו יחס עצמי למהותו האמיתית. העתיד, ההווה והעבר אינם מחולקים בזה. בכל דבר יש גילוי יש, וכל יש חי הוא באיזה אופן, ויש בו איזה צד הכרה. הננו מוקפים מחיים מכל עברים, ברוממותנו הכל מתרומם, ובשפלותנו הכל נשפל...²⁸⁷

וכן יישום התפיסה בשדה המשפטי-הלכתי:

קשה הוא הגזל, שמכניס ניצוצות זרים בתוך ארג החיים של הנשמה, ולזככם ולהעלותם אין בידו, מפני שאינם שייכים לשרשו, ואין כחו שולט עליהם, והרי הם מעכבים את כל סדרי מעלות הקודש, בנפש, ובעולם, ובמדרגת הזמן, בחיי שעה ובחיי עולם. ומכל מקום ישנם כמה דרכים לתקנת השבים, בייחוד בספק גזל, ובגזל הנאכל, הקשה, שגם צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד בו. שהם מתקשרים באגד החיים מיסוד חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים, שהיא מכפרת מפני תיקון המזבח...²⁸⁸

²⁸⁶ צדקת הצדיק פסקה פו. וזנר (חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמוד 95, הערה 18), מפנה לפסקאות נוספות בספר צדקת הצדיק ובהם פסקה צא: 'כל קניי האדם הוא מחלקי חיות המתפשט בברואים' ועוד.

²⁸⁷ שמונה קבצים, קובץ ב, עא.

²⁸⁸ שמונה קבצים, קובץ ב, רנז. במחקר הרב קוק קיימת לאחרונה מגמה המזהה את התשתית להגותו בכתבי האר"י. כך למשל במאמריו של הרב יוסף אביב"י. 'מקור האורות - שמונה קבצים לראי"ה קוק', צהר א (תש"ס), עמודים 93-112. ועתה בספריו, קבלת הראי"ה, י-ם תשע"ח. ואולם לא קיימת עדיין במחקרים אלו התייחסות מפורטת לעבודה פנימית הנגזרת מכך כגון העלאת ניצוצות או כוונות.

הגישה הריאליסטית, בשונה מזו הפוזיטיביסטית, נגשת לזכות הקניין מזווית שונה לחלוטין. אין היא עסוקה בערכים האנושיים השונים האישיים או הקהילתיים, כדוגמת הרווחה המצרפית או החרות כבסיס למתן זכות הקניין לאדם. עפ"י הרי"ל זכות הקניין של האדם על טובין שונים, נובעת מן המציאות הרוחנית הממשית המקיימת שייכות וקשר בין האדם ובין רכושו. שייכות זו נוצרה מן השורש המשותף שיש לאדם ולטובין השונים, ותפקידה של המערכת המשפטית לאפשר לאדם לזהות ולהשלים את הווייתו הפנימית על שורשה ומופעה השונים.

חידושו הבולט ומרחיק הלכת של הרי"ל הוא ביישום ובהשלכה של החשיבה המטפיסטית אודות קניינו של האדם כשורש נפשו, בשדה **הפרשנות התלמודית**. מהלך זה, כפי שנראה, הוביל אותו ליצירת שפה, מושגים משפטיים ודרכי פרשנות יוצאי דופן על רקע תקופתו. בפרקים הבאים אציג משיעוריו הלמדניים בהם הוא דן כשאר ראשי ישיבות במשא ובמתן למדני בפירוק וביישוב קושיות עפ"י הלמדנות החדשה שבליטא במאה ה-19. במהלך הדיון ובשיאו של החידוד הלמדני הוא מעמיד יסודות הלכתיים על בסיס תפיסתו הריאליסטית-מטפיסטית. באמצעות תפיסה זו הוא מיישב קושיות ופותר קשיים הלכתיים ולמדניים.

המתווה המוסרי-דתי - עבודה ל'צורך'/'לשמה'

בגוף הדברים לעיל הוצג המתווה המרכזי של גישור בין התודעה הא-לוהית והאנושית. זו התמקדה בתנועת רצוא ושוב ובהמשגה המטפיסית של ההלכה. מתווה נוסף שבו באה לידי ביטוי תודעת והכרת האחדות הא-לוהית, נוגע למניע ולמוטיבציה בעבודה הדתית.

אצל בעלי המוסר היה נושא המוטיבציה מוקד מרכזי לעבודה ותביעה רוחנית, כמו גם עניין שבמחלוקת. בהקשר זה המונח המקובל בשיח בעלי המוסר היה 'נגיעות'.

ר' נתן צבי פינקל (נפטר 1927), 'הסבא מסלובודקה', הקדיש כמה משיחותיו לחומרה של עבירת השוחד המסוגלת להטות כל אדם מן האמת שבדין ובהלכה.²⁸⁹ ההתרחקות מכל ענין ואינטרס אישי היא, לדעת ה'סבא', חובתו של כל אחד כולל בעל המעלה ותלמיד חכם. היחזון-אישי (נפטר 1953) יצא כנגד מגמה זו ופרסם בספרו 'אמונה ובטחון' צפירת הרגעה. זו מצמצמת את החשש הגדול מן השוחד ונפילה בתהומות הנגיעה האישית. לדידו, חומרה זו לא קיימת בנוגע לכל עניין אישי, והיא מובלטת בתורה בעיקר ביחס לעבירת השוחד. נוסף לכך יושרו ותבונתו של האדם מסוגלים לעמוד בפיתויים אלו ואינם מגיעים לכלל הטיה כה נחרצת. בדבריו הוא פורץ את הראיות שהובאו ע"י ה'סבא' מבלי לציין את שמו מפורשות.²⁹⁰

הרי"ל תבע אף הוא לטהר את המניע והמוטיבציה בעשייה הדתית. בשונה מבעלי המוסר, בדבריו ניכרת ההשפעה מן התודעה וההכרה האחדותית. העיסוק בשאלות המטפיסיות שנעדר מן השיח של בעלי המוסר, מופיע אצל הרי"ל כמקור השראה למסקנה המוסרית של מניע טהור.

²⁸⁹ אור הצפון, חלק ב, י-ם (תשל"ח), עמודים קנה-קנח.

²⁹⁰ אמונה ובטחון שער ג פרק ל. בחלק מן המהדורות נשמטו חלק מן הראיות שהביא החזון אי"ש כנגד ה'סבא'. עיין עוד בני בראון חזון איש, י-ם תשע"א, 158-167. סגנונות שונים של יחס לנגיעות אצל בעלי המוסר עיין מכתב מאליהו ח"א עמ' 53; אור יחזקאל ח"ז עמ' קס ועמ' קפד; עלי שור ח"ב עמ' תקלז ועוד.

המאמין האמיתי באחדות ה', היודע כי אין מציאות אמיתית אחרת בלעדו יתברך וכי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו אי אפשר שיקבע במחשבתו לעשות דבר בלתי נצרך לעבודת ה' וקיום רצונו כי איך אפשר שיהיו לו תכלית וענין במעשה דיבור ומחשבה לצורך דבר הרשות... ולכן אצל המאמין האמיתי כל עניניו סובבים רק לתכלית אחת הוא רצונו יתברך.²⁹¹

הנגזרת המעשית של הכרת האחדות האלוהית מובילה אל עבודה לשמה טהורה שאינה מותירה מקום לדבר הרשות או לעבודה דתית שאיננה מכוונת ומדויקת לרצון ה'.

בהמשך המאמר הוא משרטט באופן גרפי את ההבדל בין המאמינים השונים וממקם את כולם סביב מרכז מעגל. אמת המידה למיקום במעגל הוא הכרת אחדות ה' כמניע העיקרי לעשייה. המאמינים האמיתיים יודעים את אמיתת מציאות ה' ומכוונים את רצונם לאור תודעה זו. הללו נמצאים סביב מרכז המעגל שכן אין להם צורך רב בדברי רשות לשם קיומם. לא כן הפחותים מהם הנוטלים מן העולם דברי רשות אף שלא לצורך. מעגל השימוש שלהם בעולם הוא נרחב, והם מצויים במרחק גדול יותר ממרכז המעגל המסמן את הצמצום. וכך הלאה.

בהמשך הוא מרכז את תביעתו החדה לקיום רק לפי הצורך, וקובע שגם חיי 'עוז ושמחה' נחשבים לצורך.²⁹²

תביעה נפשית זו לדיוק בכוונה ובתכלית של כל עשייה ועשייה, קיימת כתמה מרכזית בדבריו של הרמב"ם אודות העשייה לשמה,²⁹³ וכן מופיעה בדבריו של הרמח"ל במידת הטהרה. כונה זו היא שלב הכרחי לקראת החסידות בה העבודה כולה נעשית למען שמו.

²⁹¹ שיעורי דעת חלק ב עמוד קנח-קנט.

²⁹² שיעורי דעת חלק ב עמוד קסב.

ואולם ישנו הבדל גדול בין התמה של עבודה לשמה המופיעה בדברי הוגים אלו ובין דבריו של הרי"ל. הללו לא קשרו את תביעתם הרוחנית והנפשית של עבודה לשמה להכרה והאמונה בדבר אחדות ה'. הרמב"ם נימק את תכלית העבודה הטהורה ועבודה לשמה בעובדה הערכית 'מפני שהיא אמת'.²⁹⁴ לאמור הטעם לעשייה דתית צריך להתקיים מתוכו ולא מתוך נימוק שמחוצה לו קרי תועלת האדם וכדו'. זהו נימוק המצוי במישור הערכי-פילוסופי.

ברמח"ל לא מופיע נימוק חיובי לעבודה זו, והדבר מוצג באופן נגטיבי כניגוד לעבודה הנמוכה יותר, היא עבודתו של הצדיק. הלה עובד בכדי לזכות להשגות רוחניות גבוהות ולזכות לעולם הבא.²⁹⁵ כנגד מניע זה מציג הרמח"ל את החסיד אשר עובד למען שמו ית' בלבד. זהו נימוק על דרך השלילה, המצוי במישור הערכי נפשי, ומניח שעבודה שאיננה אגוצנטרית גבוהה מהאגוצנטרית.

הרי"ל, לעומת אלו, מניח את החובה לעבודה לשמה ועבודה מתוך טהרה פנימית, על בסיס ההנחה התיאולוגית ותודעת 'אין עוד מלבדו'. הנחה זו גוזרת השלכות ביחס למניע והמוטיבציה לעשייה וכן ביחס לתחומי העשייה. במישור תחומי העשייה נשללת כל עשייה מלבד העשייה הדתית, שמכוונת למילוי רצון ה'. במילים אחרות, תחום הרשות מוצדק רק על בסיס קיום של צורך בלבד. לעיל צוין מעגל השימוש של המאמין, שהוא מעגל קטן שנמצא קרוב למרכז. זאת, בשונה מהמאמין שאינו מכוון את דרכו לאור אמונת האחדות ומרשה לעצמו להשתמש בעולם שימוש של רשות. שימוש זה כאמור חורג מן העשייה הדתית המצוותית.

נוסף לכך, אמונה זו גוזרת השלכות גם בתחום המניע. כשנגש אדם לקיים את ציווי התורה המניע הראוי והטהור הוא קיום דבר ה' ולא מניע אישי של רווח או חשש מעונש בלבד.

²⁹⁴ הלכות תשובה פרק י'.

²⁹⁵ מסילת ישרים פרק יט. פרק כו המוקדש למדרגתו של הקדוש מתאר מצב בו מרחב החולין כולו מתעלה בזכות השראת השכינה שזוכה לה החסיד-הקדוש. בתיאור רב רושם הוא מתאר את הקדוש כמי שכל אכילתו היא כזביחת זבח, ושתייתו כנסכים על המזבח. לצד הדמיון קיים הבדל ממגמתו של הרי"ל, שכן העלאה זו של כל ממדי החולין היא תוצאה של מדרגת הקדוש ולא המניע לעשייתו.

פרק ד

'שיעורי הלכה' – פרשנות התלמוד לאור ההגות הרוחנית

הקדמה

**פתיחה - שתי זיקות בין ההגות המטפיסית ועולם ההלכה –
מלמטה למעלה ומלמעלה למטה**

חלק א

הלכה מחוללת מציאות

1. מושא הקניין ההלכתי

1.א. קידושי אישה – חצי שפחה חצי בת חורין

1.ב. קניין בשדה לא מבורר

2. דרכי הקניין

גמירות דעת בקידושין

3. תוצאות המעשה המשפטי

3.א. קניין על אופנים – מאפייני הדוקטרינה

3.ב. גירושין על תנאי – 'קניין על אופנים' (א)

3.ג. בעלויות חופפות במעות קידושין- 'קניין על אופנים' (ב)

חלק ב

הלכה משקפת מציאות

הקדמה

1. הלכה משקפת מציאות נפשית עליונה – דיני התראה

2. הלכה משקפת מציאות עולמית עליונה – כינויי נדרים

פרק ד - הקדמה

בפרק הקודם, שעסק בהגותו המטפיסית של הרי"ל, נוסחה תמונת עולם מטפיסית רב-ממדית הקושרת את נפש האדם, העולם הפיסי והתורה בשני מישורים – אנכי ואופקי. הקשר האופקי מבוסס בין השאר על ההנחה החז"לית וההנחה שה'אדם כעולם קטן'.²⁹⁶ הנחה זו, עפ"י פרשנות הרי"ל, מסמנת קשר פנימי והתאמה בין הישים הפיסיים ובין נפש האדם. למשל, עפ"י הרי"ל: 'כל קניינו של האדם הם משורש נפשו';²⁹⁷ האדם קשור בקשר מהותי ופנימי בחפצים ובטובין השייכים לו (משפטית).

נוסף לכך ישנו ציר אנכי הקושר עליונים ותחתונים. 'כל העניינים הנמצאים בעוה"ז עיקר שרשם ומקורם הוא למעלה ומשם הם משתלשלים פה לעולמנו'.²⁹⁸ המקור והשורש הרוחני של כל המצוי בעולם, אנשים ואובייקטים, נובעים כולם משורש עליון שהוא מקור לכל – התורה.

²⁹⁶ אבות דרבי נתן נו"א פרק לא ; קהלת רבה א, ד ועוד. שיעורי דעת חלק ב עמוד קפג ; שם, עמוד קיד-

קטו.

²⁹⁷ שיעורי דעת, חלק א, עמוד ריא.

²⁹⁸ שיעורי דעת חלק א עמוד ו.

שרשרת היש המתקבלת היא כדלהלן: שורשו של העולם החומרי בעולמות העליונים; שורש העולם מותאם לשורש נפשו של האדם. שורשם של שני אלו נעוץ בתורה הרוחנית העליונה. לאור זאת, התבנית הנכונה של הקיום החומרי והאנושי ראוי שתהיה לאור ההוראה התורנית שהיא הייצוג הנורמטיבי של השורש העליון ביותר.

יכשם שכל הבריאה נבראה על-פי מתכונת התורה ותכניתה והיא המחשבה העיקרית שבה, כמו כן האדם שהוא עולם קטן ונמצאים בו כל העניינים והכוחות שבבריאה, עיקר מהותו ומחשבתו המכוונת על מציאותו האמיתית היא המכוונת לפי התורה. כי רק ענייניה רגשותיה ומצוותיה מתאימים באמת למחשבתו הפנימית של האדם, ולרגשות היותר נאמנים שבתוך עומק נפשו.²⁹⁹

פרק זה עוסק במרחב הנורמטיבי ובוחן את ההשלכות הגותו של הרי"ל במרחב זה. בפרק זה נראה כיצד תפיסתו הרב ממדית הקושרת בין האדם והעולם ובין נפש האדם ושורש התורה, באה לידי ביטוי בפרשנות התלמוד והסוגיות ההלכתיות. הרי"ל מוצא בדרישות ההלכתיות ובמבנים המשפטיים השונים, ביטוי לתפיסת עולמו המטפיסית; באמצעות ההמשגה הריאליסטית-מטפיסית, הרי"ל מיישב סתירות ופורך קושיות.

²⁹⁹ שיעורי דעת חלק א עמוד 15.

פרק ד – פתיחה - שתי זיקות בין ההגות המטפיסית ועולם ההלכה - מלמטה למעלה

ומלמעלה למטה

את הקשר בין התמונה המטפיסית והמרחב הנורמטיבי בשיעורי הגמרא של הרי"ל, ניתן לאפיין בשתי תנועות שונות – מלמטה למעלה ומלמעלה למטה. באחדים מהשיעורים, פרטי הדרישות ההלכתיות מתפרשים כראשיתו של מהלך המחולל את הזיקות העצמיות והמהותיות בין האדם והעולם או בין האדם ושורשיו בעולמות העליונים. בשיעורים אחרים, ההבחנות ההלכתיות מתפרשות כסופו של תהליך שמתחיל מלמעלה, מן השורשים העליונים והזיקות המהותיות, ומסתיים בביטוי הלכתי; הדרישות ההלכתיות והקטגוריות המשפטיות משמשות מרחב הבעה ושיקוף המביאים לידי ביטוי זיקות ומהותיות ושורשים עליונים אלו.

בניסוח תמציתי שישמש אותי בפרק זה אכנה את התנועה מלמטה למעלה כתנועה של הלכה המחוללת את המציאות השורשית העליונה או את הזיקות המהותיות בין האדם והעולם. ואילו את התנועה שמלמעלה למטה אכנה כתנועה של הלכה משקפת מציאות רוחנית עליונה.

הלכה מחוללת מציאות – במדגם זה של שיעורים עולה שהקטגוריות ההלכתיות כגון: מעשה קניין או קידושין, נועדו, כך לפי הרי"ל, לחולל מציאות מטפיסית. הדוגמאות שיובאו עוסקות בקידושי שפחה, קניין בנכס לא מבורר, וגירושין על תנאי.

מעשה הקניין הוא זה אשר יוצר את הזיקה העצמותית בין האדם והחפץ הנקנה. בנסיבות של קידושין, מעשה הקידושין קושר את מהותה ('הצורה') של האישה המתקדשת לאיש המקדש. הבנת תפקידה זה של ההלכה מאפשרת לתת פשר לפרטי הלכה ומבנים משפטיים מוקשים.

הלכה משקפת מציאות – במדגם זה של שיעורים עולה שהקטגוריות ההלכתיות כגון: התראה או לשונות נדרים, נועדו, כך לפי הרי"ל, לשקף את קיומם של השורשים העליונים של האדם או המציאות. התורה בשורשה האין סופי מקיימת רבדים ודקויות שמעט מזעיר מהן מופיע בדרישות ההלכתיות הקונקרטיות. כך למשל ביחס לדיני התראה בהם קיימת דרישה מדויקת של ידיעה. עפ"י הרי"ל מובנה של זה מבוסס על התשתית המטפיסית של התורה. כן הוא ביחס לפרטי הלכה ומבנים משפטיים נוספים כגון כינויי נדרים המובהרים בידי פער זה שבין העליונים והתחתונים.

פרק ד - חלק א - הלכה מחוללת מציאות

המערכת ההלכתית היא ביטוי מעשי לתורה העליונה - שורש האדם והעולם.³⁰⁰ ככזו, היא מניעה את תהליכי הזיקה העצמית שבין האדם וסביבתו האנושית והחומרית, וחושפת את שורשם העליון. לדעת הרי"ל, דרישות ההלכה המוקפדות והמדויקות נובעות, בין השאר, ממציאות מטפיסית זו. בשיעורים הבאים ניתן לראות כיצד הרי"ל נותן פשר לדיונים הלכתיים מורכבים באמצעות המשגה מטפיסית זו.

בחרתי שלוש קבוצות שונות של שיעורים בהם ניכרת המגמה של ההלכה כמחוללת מציאות. הללו מאופיינים בשלושה מוקדים שונים של המעשה הלכתי – משפטי: מושא הקניין, דרכי הקניין ותוצאות הקניין.

1. מושא הקניין הלכתי

שתי הדוגמאות הבאות מדגימות את ההלכה כמחוללת מציאות ביחס למושא הפעולה המשפטית-הלכתית. כל תופעה משפטית חלה על אובייקט מסוים שהוא מושא הפעולה ההלכתית. בדוגמאות דלקמן אתייחס לשדה ולאישה שהם מושאי פעולות קניין וקידושין, בהתאמה. ביחס לשני אלו ניתן לראות כיצד התפיסה ההלכתית הנשענת על יסודות מטפיסיים, מעמידה דרישות הלכתיות מיוחדות ביחס למושאי הפעולה ההלכתית. במקרה של קידושי אישה, נדרשים הקידושין להיות מכוונים למציאות הרוחנית העליונה של האישה, (הצורה השל האישה). העדר מכוונות זו מבטלת את תקפות מעשה הקידושין. ביחס לקניין שדה, התשתית המטפיסית מאפשרת לתקף מעשה קניין יוצא דופן. עפ"י גישה זו, הבעלות הקניינית בחפץ (במקרה זה השדה), נחשבת מציאות רוחנית עליונה הקודמת להתממשות הריאלית ביחס לאובייקט הפיסי מושא הקניין. לאור זאת ניתן להכשיר מעשה קניין ביחס למציאות לא בהירה.

³⁰⁰ לעיל פרק ג חלק ג.

אפתח בדוגמא של קידושי אישה.

1.א. קידושי אישה – חצי שפחה חצי בת חורין

הדוגמא הראשונה של הבנת מושא הקניין ההלכתי על בסיס תשתית מטפיסית, היא של אישה המתקדשת. הרי"ל דן בקידושי אישה שיש לה מעמד מעורב – חצי שפחה וחצי בת חורין. הוא דן במעמדה ובדרכי הקידושין שלה, בהשוואה לדרכי קידושין של אישה 'רגילה'. השוואה זו מעוררת קשיים המצביעים לכאורה על חוסר עקביות. הרי"ל פותר קשיים אלו באמצעות המשגה מטפיסית וחשיפת הממדים הרוחניים העליונים שבמציאות ההלכתית. לדעתו, הקטגוריות ההלכתיות מכוונות בעיקרון לחולל מציאות רוחנית עליונה. בנסיבות של קידושי אישה, מציאות זו היא הקשר הרוחני העליון בין האיש והאישה. הנחה של מכוונות זו מאפשרת את קיומו של מעשה קידושין בנסיבות של אישה שיש לה מעמד יוצא דופן כגון חצי שפחה וחצי בת חורין. באורח מפתיע, דווקא אישה זו שהיא בעלת מעמד מעורב נחשבת למושא קידושין ראוי ואפשרי, לעומת אישה 'רגילה'. באחרונה, כפי שיובהר לקמן, מעשה קידושין בעייתי, הדומה לזה של האישה המעורבת, ייחשב פגום ומסופק.

לצורך הדיון אשתמש במונחים שטבע יי סילמן.³⁰¹ הלה תיאר בתמציתיות תהליכים בעולם ההלכה תוך שימוש במושגים אריסטוטליים. לדידו, שלושה 'שותפים' נוכחים בכל תהליך הלכתי: 'צורה', 'מצע' ו'תצורה'. משמעות המונחים לצורך הדיון בדברי הרי"ל (ובאופן שונה מעט מהשימוש של סילמן במונחים אלו), הוא כדלהלן: ה'צורה' היא הישות הרוחנית העליונה, ה'מצע' הוא האובייקט החומרי עליו חלה הצורה הרוחנית, וה'תצורה' היא המצב המשפטי שכורך את הצורה והמצע.

³⁰¹ יי סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב (התשד"ם-התשמ"ה), עמוד רנ: 'ה'צורה' היא: 'אפיון האחראי למעמדו ההלכתי המסויים של מושא כלשהו. כך לדוגמא האיפיונים איסור טומאה קדושה ובעלות הם בגדר צורות. 'מצע' הכוונה למושא כלשהו הראוי, בתנאים מסויימים לקבלת צורה. כך למשל כלי מהווה מצע לקבלת הצורה טומאה. במושג 'תצורה' הכוונה לצרוף הממשי של מצע וצורה. כך למשל הכלי – המצע - שהה באוהל מצע, חלה עליו טומאה – הצורה - , והתהוותה תצורה – הכלי טמא'. כאמור בפנים סילמן לא נתן למונח האריסטוטלי את מלוא המשמעות כפי שעשה הרי"ל עצמו.

לדוגמא: הקשר בין חפץ ובעליו הוא המציאות הרוחנית העליונה(=הצורה), החפץ עצמו הוא המצע החומרי, והבעלות/מעשה הקניין הוא המעשה המשפטי הקושר בין השניים.

הרי"ל מטפל בכמה מקרי קיצון הלכתיים בהם היחס בין המצע 'החומרי' וה'צורה' איננו סימטרי. במילים אחרות, יש והצורה הרוחנית איננה באה לידי ביטוי באופן מלא ב'מצע' החומרי.

הדוגמא המובאת לקמן נדונה בשיעור 'פשטה קדושה בכולה'.³⁰² הנדון המרכזי של שיעור זה מתבסס על סוגיית הגמרא בקידושין³⁰³ העוסקת במי שקידש אישה בדרכים לא שגרתיות כגון שאמר: 'חציך מקודשת לי' או שאמר 'חציך בפרוטה היום וחציך בפרוטה מחר' ועוד. הדיון בדרכי קידושין אלו עוסקים באישה 'רגילה'.

לעומתם מציג הרי"ל דרכי קידושין רגילות שעוסקים באישה לא 'רגילה' – חצי שפחה וחצי בת חורין. השוואה בין שתי אלו חושפת את קיומה של תשתית מטפיסית העומדת בבסיס המעשה המשפטי של קידושי אישה.

נפתח בדיון אודות דרכי קידושין לא שגרתיות הנדונות כאמור בריש מסכת קידושין (ז, א).

הגמרא פותחת במקרה בו קידש אדם אישה ואמר לה 'חציך מקודשת לי'. הגמרא פוסקת נחרצות שאינה מקודשת, וסומכת פסיקתה על דרשה: 'אישה אמר רחמנא ולא חצי אישה'. עפ"י דברי הגמרא, הפסוק המתאר את מעשה הקידושין, 'כי יקח איש אישה',³⁰⁴ תובע 'מצע' קידושין שלם ולא חלקי. אשר על כן לא ניתן לקדש חצי אישה.³⁰⁵ בהמשך הדיון מותחת הגמרא את גבולות האפשרויות ההלכתיות של

³⁰² שיעורי הלכה, שיעור כג, עמוד קלב.

³⁰³ קידושין ז עמוד א.

³⁰⁴ דברים כד.

³⁰⁵ דרישה זו חלה רק ביחס ל'מצע' הקידושין, האישה, ולא ביחס לאיש המקדש. כאשר אמר לה 'התקדשי לי לחצי', פוסק רבא שם שהיא מקודשת. במקרה זה לא תחול הדרשה (המקבילה) 'איש ולא חצי איש'. הבחנה זו מנומקת בידי רבא בנימוק שאמירת האיש 'הרי את מקודשת לחצי' מקפלת בחובה

מעשה הקידושין בנסיבות דומות לקידושי חצי אישה. במקרה האחרון היא שואלת אודות דינו של מי שאמר 'שני חציך מקודשים לי בפרוטה זו'. התחכום במצב זה הוא בעובדה שבסופו של דבר קידש האיש את כל חלקי האישה. השאלה האם תתקבל התוצאה הסופית השלימה של אישה מקודשת על בסיס צרוף החלקים, נותרת בגמרא ללא הכרעה (=תיקו).

ראשונים³⁰⁶ ואחרונים רואים בדרישה הנ"ל, 'אישה ולא חצי אישה', מעין גזירת הכתוב. בלשונו של הקובץ שיעורים: 'דין תורה דאין מתקדשת לחצאין'.³⁰⁷ חלקם נועצים את הדרישה בהליך³⁰⁸ הקידושין וחלקם בתוצאה הסופית – החלות.³⁰⁹

הרי"ל אינו מסתפק במשענת הפורמלית שהוצגה בגמרא על בסיס הפסוק 'אישה אמר רחמנא ולא חצי אישה', ונותן לדברים פשר מטפיסי. זאת באמצעות השוואה לקידושי אישה 'לא רגילה'.

את הכונה שהוא עומד לשאת עוד אישה, ולכן רק היא מתקדשת לחציו. בקרב הראשונים קיימת מחלוקת בשאלה מה דינו של האומר הרי את מקודשת לחציי ומתכוון לכך באופן מפורש. הרשב"א (קידושין ז,א ד"ה והכי) מחיל את הדרשה 'איש ולא חצי איש' ופוסל הקידושין, והראב"ד (מובא ברשב"א שם) מכשיר. האחרונים (חידושי ר' שמעון שקאפ, קידושין סימן י ד"ה ולפיכך) מבארים שגם לשיטתו של הרשב"א יש להבחין בין האיש הקונה ובין האישה שהיא 'מצע' הקנין. לשם כך הם מבחינים בין הרובד האיטורי בקידושין (מיוחדת לאיש) ובין הרובד הקנייני. ביחס לזה האחרון 'אי אפשר בשום אופן לומר שרק חצי גופו קונה ולא חציו השני'. פועל הקניין הוא אישיותו של האדם וככזה לא ניתן לחלקו. מסקנתו, שלעניין הקניין באשה, להבדיל מהאיטורי, תהא קנויה לו אף שאמר 'לחציי'. זאת משום שהקניין מתפשט בכל אישיותו של הקונה.

³⁰⁶ רשב"א וריטב"א קידושין ז,ב ד"ה שני חציך. המקרה האחרון שהובא בפנים מלמד שאין כל ספק ביחס לכונתו של האדם שהיא לקדש את כל האישה וכל הספק הוא האם הדרך (קידושי חצי ועוד קידושי חצי) מועילה.

³⁰⁷ הרב אלחנן וסרמן, קובץ שיעורים (על מסכת קידושין), תשי"ט, אותיות עב-עג.

³⁰⁸ הרב ברוך בער ליבוביץ, ברכת שמואל על מסכת קידושין, סימן ז,א בשם ר' חיים. ר' ברוך בער מוכיח את טענתו מן הדוגמא האחרונה שמובאת בגמרא, האומר לאשה שני חציך מקודשים לי בפרוטה. במקרה זה אין כל ספק שהאשה כולה תתקדש וברור הוא שהבעייתיות היא במעשה קידושין. ואולם עיין בשיעורי ר' שמואל רזובסקי על מסכת קידושין, בני ברק תשנ"ג, אות קיד.

³⁰⁹ חידושי ר' חיים סטנטיל, ירושלים תשס"ו, עמוד סה. הובא גם, בתורת ראשי הישיבות על מסכת קידושין, י-ם תשע"א, עמוד שסב בשם הגרי"ז. עיין עוד שם בעמוד שסג בשם ר' חיים עצמו. ועיין עוד הרב אברהם ארלנגר, ברכת אברהם על מסכת קידושין ז עמוד א, י-ם תש"ס, עמוד לב. עיין עוד הערה

במהלך הדיון הלמדני הוא משווה מקרה זה של קידושי חצי אישה או שני חצי אישה, למחלוקת האמוראים המופיע במסכת גיטין³¹⁰ אודות קידושי אישה שיש לה זהות כפולה: 'חצי שפחה וחצי בת חורין' (=חשב"ח). מבחינה הלכתית לא תופסים קידושין בשפחה. בגמרא מוצגת השאלה מה הדין בקידושי חשב"ח. הגמרא שם משווה בין חשב"ח ובין קידושי חצי אישה המוזכרים בסוגיה בקידושין לעיל. בשאלה זו קיימת מחלוקת אמוראים. עמדת רב חסדא ורבה בר רב הונא היא שיש להבחין בין שתי הנשים באופן הבא: 'התם (בחצי אישה) שייר בקניינו, והכא (חשב"ח) לא שייר בקניינו'. באישה רגילה, לא השלים את דרך הקניין והותיר ממושא הקניין, ואילו בחצי שפחה וחצי בת חורין לא הותיר במושא הקניין דבר ולכן תהא (חשב"ח) מקודשת.

אחרונים, בסביבתו של הרי"ל, בארו את ההבחנה הנ"ל ברוח הדברים שצוינו לעיל ביחס לבעייתיות של קידושי חצי אשה. לדעת הרב שמעון שקופ³¹¹ חצי אישה אינה מקודשת משום שהותיר חצי אשה פנויה.³¹² בעייתיות זו אינה קיימת במציאות של חשב"ח ולכן מקודשת.

הרי"ל נותן משקל רב להבחנה זו של הגמרא, ומוצא בה את הפתח להמשגה המטפיסית. לפנינו א"כ ההבחנה בין שתי נשים: אישה ה'רגילה' שדרכי הקידושין שלה לא רגילות, לעומת אישה לא רגילה שדרכי הקידושין שלה רגילות. הבחנה זו מבוססת על הבנת מהות מעשה הקידושין.

³¹⁰ מג עמוד א.

³¹¹ חידושי רבי שמעון שקופ על מסכת קידושין, י-ם תשע"א, סימן י"ד"ה ולפ"ז.

³¹² הסתעפות נוספת של דיון זה מתקיימת לאור דברי הגמרא בהמשך (מג עמוד ב). שם מתקיימת מחלוקת הלכתית בשאלת דינה של חשב"ח שהתקדשה ע"י ראובן (ובהנחה שהקידושין תקפים) ולאחר מכן השתחררה ובא שמעון וקידש אותה. לדעת רב יוסף פקעו קידושי ראשון. הנימוק שעולה מדברי ראשונים (תוספות שם ד"ה גמרו) הוא, שעתה משנשתחררה, הופכים להיות קידושי ראובן, קידושי חצי אישה ואינה מקודשת. חלק מהאחרונים הסיקו מכך שהבעייתיות בקידושי חצי אישה נעוץ בחלות הסופית ולא במעשה הקידושין. שכן במקרה זה בעת המעשה הקידושין לא הייתה כל בעייתיות. ועיין עוד הרב אלחנן וסרמן, קובץ הערות סימן מו אותיות ג-ד.

לדעת הרי"ל, מעשה הקידושין, כמו כל מעשה הלכתי-משפטי, הינו אירוע בעל משמעות ישותית-רוחנית נוסף לזו הנורמטיבית. להסברת העניין מגייס הרי"ל בשיעור זה את המושג האריסטוטלי 'צורה'. הצורה היא המהות והאיכות של החומר והמצע הישותי.

עפ"י תבנית מחשבתית זו, המושא של מעשה קידושין, או כל תחולה נורמטיבית, הוא הצורה, קרי המהות הישותית. רק לאחר מכן מתרחשת התחולה על המצע הפיסי. בנסיבות של קידושין, האיש מקדש את צורתה של האישה ואח"כ מתורגם הדבר למצע הממשי קרי האישה הפיסית.

הדוגמא/הראיה שהרי"ל מביא בשיעור זה היא מקניינו של אומן. הגמרא פוסקת שיאומן קונה בשבח כלי.³¹³ ועל כך הוא שואל, במה קנה האומן את החפץ שלפניו (והתחייב באחריותו בנסיבות של גניבה וכו)? תשובתו היא שהאומנות שהטביע בחפץ היא זו שמקנה לו זכויות הנכס. במילים אחרות, מדובר במהות פנימית שאיננה רק פיסית, והיא זו אשר יוצרת את הזיקה הקניינית. התוקף המשפטי לקניין ומעשה בעלות נכרך ראשית כל במהות ולאחר מכן במצע הפיסי.

בכל דבר יש חילוק בין מקנה כל חלקי החפץ בלא הצורה, או שמקנה את צורתו, דמצינו שהצורה יכולה להיות קניין נפרד בפ"ע וכמו דקיי"ל שאומן קונה בשבח כלי שהחומר הוא של בעל הבית והצורה היא של האומן והוא קניין בפ"ע.³¹⁴

כן הוא גם ביחס לקידושי אישה. האיש קונה את המהות של האישה, הצורה של האישה, ומכח זה היא הופכת להיות נשואה.

³¹³ בבא קמא צח עמוד ב.

³¹⁴ שיעורי הלכה עמוד קלד. שימוש במושגים אלו בהקשר הקנייני מצוי בדברי כבר בדברי ראשונים ועיין בתשובות הרי"ף ניו-יורק תשל"ה, סימן טז. הרי"ף מבאר את פסיקת הגמרא (ב"מ מה, ב) ש'מטבע אין נקנה בחליפין דדעתיה אצורתא ועידא דבטלא'. כוונת הדברים לדעתו, ש'הצורה היא מקרה בעצם ולא תתכן העברתה ממנו אלא בביטולה'. לאמור, הבעייתיות במטבע שמוטבעת בו צורה, היא העובדה שצורה זו היא מקרה בלבד, ומקרה זה אינו ניתן להעברה אלא במחיקה וביטול.

המשגה זו מאפשרת לרי"ל להבחין בין שתי הנשים שהושוו לעיל – אישה רגילה וחשחב"ח.

ביחס לדיון בגמרא בקידושין של אישה שקידש את חציה ולאחר מכן הוסיף עוד חצי, יש מקום לומר שלא חלים הקידושין משום שבשום שלב לא חתר האדם לקדש את מהותה השלימה ואת צורתה הרוחנית. בקשתו לקדש חצי אישה (בכל פעם) מלמדת שאינו מכוון למהות כל ועיקר. בלשונו של הרי"ל, זהו 'קניין חלקי החפץ בלא הצורה'³¹⁵. בהעדר קידושי המהות והצורה, לא יכון הקניין.

לא כן הוא בנסיבות של אישה שיש לה זהות כפולה של בת חורין ושפחה. מצבה המורכב של אישה זו מדגים היטב את הפער בין המישור הרוחני-ישותי, ה'צורה', ובין ה'מצע' הפיסי או החברתי. מבחינה נורמטיבית היא מתוארת כבעלת זהות משפטית חצויה: חצי שפחה וחצי בת חורין. ואולם מן הבחינה הצורנית-הרוחנית ניתן לתאר את מצבה באופן שונה. אישה זו היא בעלת שורשים ישותיים כפולים. יש לה מהות רוחנית של אישה בת חורין ויש לה גם מהות רוחנית שורשית של שפחה. בבואו לקדש את האישה הוא פנה אל ישותה הרוחנית האחת הניתנת לקידושין. ביחס לזו הוא קיים מעשה קידושין במלוא המשמעות המשפטית וההלכתית. בלשון הגמרא מתפרש הדבר ש'לא חיסר דברי'. לא כן, כאשר קידש חצי אישה ועוד חצי אישה, הרי שבנסיבות אלו יש לנו ספק גדול האם האדם קידש את צורתה של האישה או השתעשע בחלוקה פיסית לא רלוונטית.

וה"נ יש חילוק בין היכא שהמקדש שני חצייה בלא צורת אישה שלמה המתקדשת והוא קידושין לחצאין אף שמקדשה כולה בחד זימנא ובין קדושי כולה דהיינו שמקדש אישה שלמה לפי כל ענין הקדושין והאישות שיש בה.³¹⁶

דכשמקדש אישה שהיא חשחב"ח אינו עושה הקידושין על חציה אלא **שעושה התקשרות הקידושין עם כל האישה לפי מדת הקידושין והאישות ששייך בה..**

³¹⁵ שיעורי הלכה עמוד קלד.

³¹⁶ שם.

וזהו מה שמחלק הש"ס בין מקדש חצי אישה דעלמא למקדש חשחב"ח.. דהתם

לא שייר מקידושיה כלום אלא שקדשה לעניין כל הקידושין ששייך בה.³¹⁷

הבחנה זו בין הצורה הרוחנית העליונה שהיא מושא הקניין ועיקרו, ובין המצע הפיסי, היא תוצר ישיר של עמדתו המטפיסית של הרי"ל. לפיה הקיום הפיסי המשפטי מבוסס על מציאות ותהליכים רוחניים עליונים.

הדוגמא מקידושי חצי שפחה וחצי בת חורין מדגימה היטב כיצד העמדה הריאליסטית מציעה פשר למצב ההלכתי המורכב שישנה אישה חצויה בזהותה ובכל זאת מתקיימים בה הקידושין. העמדה הריאליסטית הנותנת עיניה בישות הרוחנית רואה בה מימד שלם ואחיד. זאת, במנותק מן המצע הפיסי בו מתקיימת מערכת זהותית מורכבת וסבוכה.

³¹⁷ שיעורי הלכה עמוד קלג.

1.ב. קניין בשדה לא מבורר

הדוגמא הבאה מדגימה אף היא את תפיסת ההלכה המחוללת מציאות מטפיסית ביחס למושא המעשה ההלכתי. הנידון הוא בקניין שדה בנסיבות מיוחדות של העדר בהירות ביחס למושא הקניין. בשונה מן הדוגמא הקודמת של קידושי חצי אישה, ההנחה בדבר קיומה של הצורה והמהות המטפיסית, אינה עומדת לרועץ, אלא פותחת פתח לתיקוף העסקה.

דוגמא זו לקוחה משיעורו של הרי"ל העוסק בקניין בחפץ לא מבורר.³¹⁸

במרכז דיונו של הרי"ל עומדים דבריו של הרשב"א בתשובה.³¹⁹ תשובה זו מהווה אבן יסוד לדברי אחרונים³²⁰ ביחס לדיני ברירה בתחום הממוני. הרשב"א בתשובתו יוצר הבחנה חותכת בין תחומי איסור והיתר לעומת ממון, באשר לחובת בהירות מושא הקניין בעת מעשה הקניין. לדעתו, חרף העובדה שנפסקה ההלכה שאין ברירה (בדיני דאורייתא),³²¹ הדבר תקף רק בתחומי איסור והתר ולא ביחס לתחום הממוני.

הרב חזקיה מדיני בספרו שדה חמד³²² תמה על אחרונים (ה'חכם-צבי) אשר הרחיבו את פסיקת הגמרא שאין ברירה גם ביחס לתחומים ממוניים. לדעתו, המסתמכת על הרשב"א, יש להבחין בין התחומים, ומניח שהספר לא היה בידי אחרונים אלו.³²³

השואל את הרשב"א הציג לפניו שאלה למדנית ולא שאלה הלכתית. הוא פותח בהצגת 'עובדה' הלכתית מוכרת: 'המוכר לחבירו אחד מקרקעותיו סתם, דקיימא לן

³¹⁸ שיעורי הלכה עמוד 20 ואילך.

³¹⁹ שו"ת הרשב"א, חלק ב' תשובה פב, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ז, עמוד סד.

³²⁰ שדה חמד, ניו-יורק תשכ"ב, חלק א' מערכת הבי"ת אות מג, ופירוט האחרונים הנשענים על הרשב"א שם. ועיין עוד בנתיבות המשפט ס"א סק"ג. שו"ת אמרי בינה סימן יב. שו"ת קנה בשם חלק ד סימן יט ועוד.

³²¹ מסכת ביצה לח עמוד א.

³²² שדה חמד השלם, חלק א' ניו-יורק תשכ"ב, חלק ב' מערכת הבי"ת, אות מג.

³²³ ואלו דבריו המעניינים: 'נער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי הספר הנ"ל. אך כאשר זיכני ה' בה ברחמי ושבתי בשלום אל בית אבי ואל ארץ מולדתי זכיתי בספר התורה הזה (בשאלה) פה בעיר הקודש חברון ולמען זכות הרבים אעתיק התשובה.'

שיתן לו איזה שירצה.³²⁴ על הלכה זו הוא מקשה מכח דין ברירה. 'הא קיימא לן דאין ברירה?!

המוסכמה ההלכתית היא ש'בדאורייתא אין דין ברירה'. לאמור, ההלכה מסתייגת מפעולות משפטיות והלכתיות שמתבררות רק בשלב מאוחר של הקיום ההלכתי וחלות למפרע. דוגמא לבעייתיות זו, היא אדם שקבל יין מגוי ויש עליו ספק האם הופרשו תרומות ומעשרות כדין. אדם זה אינו יכול לשתות מן היין ולאחר מכן להפריש תרומה, ולטעון שמתברר עתה ולמפרע שהיין ששתה היה ללא חשש טבל. לפי זה נשאל הרשב"א מדוע, א"כ, בממכר מעורפל, מעשה הקניין אינו פגום בפגם זה של 'ברירה' למפרע? הרי בעת המכירה לא היה ברור כלל מהו השדה מושא הקניין?

הרשב"א אינו עונה לשאלה, אלא משיב בשאלה: 'במוכר או נותן, למה אנו צריכים לברירה?'. לדעתו, הדרישה לבהירות וברירות עובר לרגע החלות המשפטית, אינה נדרשת בכל התחומים ההלכתיים. התחומים בהם נדרשת ברירה הם רק אלו שבהם אנו צריכים לומר: 'הוברר הדבר למפרע שמה שהוא עכשיו כבר היה חל אז מעיקרא, שאילו לא הוברר הדבר אין לו קיום. כדוגמת הלוקח יין מבין הכותים שהוא מפריש לאחר ששתה ואם אין בריה נמצא זה שותה טבלים..'(שם). כלומר, רק בנסיבות של שתיית יין מן הגוי שישנו ספק האם הוא מעושר נדרשת ברירות משפטית בעת השתייה. לא כן בנסיבות של קניין חפץ ושאר דיני ממונות: 'אבל במוכר או נותן למה אנו צריכים לברירה? כל שנותן לו אחד משדותיו מחמת מכר הרי זה קנוי לו..'(שם).

הרשב"א אינו מבאר את טיב ההבחנה בין תרומת יין ובין קניין, ומדוע בראשון נדרשת ברירה ובאחרון לא. הרי"ל מציע את ההמשגה המטפיסית כפשר לדברים.

³²⁴ מהמשך דבריו של הרשב"א בתשובה, מתברר שהשואל מסתמך על הגמרא במנחות (קח עמוד ב). שם פוסק רב הונא בר חייא משמיה דעולא 'האומר לחבירו בית בביתי אני מוכר לך מראהו עליה'. לאמור, התחייבות כללית של המוכר למכור בית מאפשרת לו לתת איזה נכס שירצה, ואפילו את העליה שנחשבת פחותה בערכה. בהמשך הסוגיה (קט,א) מבהירה הגמרא שהדבר נובע מן העובדה שבעל השטר (קרי הלוקח) 'ידו על התחונה' משום שהוא המוציא. מן ההקשר עולה, וכך עשה השואל, שניתן למכור נכס מבין נכסים אף שזהותו המדוייקת לא ברורה.

הרי"ל משרטט את אירוע הקניין כתהליך דו שלבי. בשלב ראשון, בעת מעשה הקניין, מתקשר הקונה בקשר רוחני ישותי עם שורש החפץ והופך להיות הבעלים הרוחני שלו. בשלב שני מתגשמת הבעלות ומתממשת ברובד הפיסי. החל משלב זה ואילך, הוא הופך להיות בעל הזכויות המשפטיות בחפץ הספציפי.

את רעיון הפיצול בין ההתרחשות העצמית ובין החפצית, מבסס הרי"ל בין השאר על עמדתו של רבי מאיר בדבר קניין בדבר שלא בא לעולם.

הגמרא במסכת בבא מציעא³²⁵ מציגה את דעתו של רבי מאיר המאפשר ליצור קניין בדבר שלא בא לעולם ומדגימה אותה באמצעות הלכתו של האמורא רב. רב פוסק ש: 'האומר לחברו שדה שאני לוקח לכשאקחנה קנויה לך מעכשיו, קנה'. מדובר באדם א' המקנה שדה נתון לאדם ב' חברו. לחוזה זה הוא מצרף תניה האומרת שהמכר יתבצע לאחר קניית אותה שדה שנמצאת עתה בבעלות ג'. הגמרא קושרת את הלכת רב לעמדתו של רבי מאיר שמכיר בקניין בדבר שלא בא לעולם. הרי"ל משתמש בטענה זו כדי לבסס את טענתו שניתן לקיים מעשה וחלות של קניין אף שהוא לא יחול על החפץ נשוא הקניין. בנסיבות בהן עסקה הגמרא, אדם ג' הוא בעלים של החפץ נשוא הקניין בין א וב', ועם זאת קנה ב'. הרי"ל תמה כיצד פועל הדבר. ניתן להסביר זאת בדרכים שונות. לעניינו חשובה הנמקתו של הרי"ל. לדעתו חל כאן תהליך דו שלבי אותו תיארו לעיל: בשלב ראשון נעשתה התקשרות ישותית שורשית של הקונה, ב', בשורש החפץ הנדון, ובבוא הזמן יהפוך להיות הבעלים. ואלו דבריו (שם):

דלרבי מאיר דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם יכול גם להקנות מעכשיו אף דאין הקניין נתפס בגוף החפץ .. אפשר לעשות חלות קניין שאינו נתפס בגוף החפץ.

בנסיבות אלו בהן ישנו חפץ נתון וידוע, אלא שישנו צד ג' שהוא הבעלים, מודים חכמים לרבי מאיר שיכול א' להקנות את החפץ לב' שיעבור לבעלותו של א'.

³²⁵ טו עמוד ב.

עד כאן דברי הגמרא עפ"י הסברו של הרי"ל. המקרה בו עוסק הרשב"א מותח, לדעת הרי"ל, את הגבולות של הפער בין הבעלות הישותית רוחנית ובין המצע הפיסי. בעוד שבדברי רבי מאיר ובהלכת רב, הייתה הקרקע ידועה אלא שלא הייתה בעולם, הרי שבנסיבות השאלה של הרשב"א, אדם מכר קרקע מבין קרקעותיו ולא ציין מהי הקרקע אותה מוכר. המכר נעשה כשאין לפנינו 'מצע' פיסי נתון. הרשב"א פוסק שהקניין חל והמוכר נותן איזה שירצה. לדעת הרי"ל התוקף של הקניין נשען על יסודות הקניין הישותי רוחני שהוסבר לעיל. גם בנסיבות אלו היה תהליך דו-שלבי בו בשלב ראשון הפך ב' בעלים של קרקע 'רוחנית' מקרקעותיו של א'. בשלב ב' התממש המכר בקרקע מסוימת. לדעתו של הרי"ל הבעלות הרוחנית אינה סובלת מהעדר ברירות שכן היא קיימת באופן רוחני ומופשט וממילא אין בה דרישה של מסוימות וברירות.

אלא על כרחך דרק התקשרות הקניין הוא שנעשה מעכשיו, לעניין זה שיחול בעצם השור לאחר זמן, ואז יהא נגמר הקניין בגוף החפץ (שם).

מהלך דו שלבי זה, הכולל את הרובד הישותי העומד בבסיס המערכת המשפטית, מאפשר ליצור חלות משפטית בנכסים לא מבוררים.

ואם כן זו סברא דהיכא דאפשר להתפיס הקניין בגוף החפץ לאחר זמן, יוכל לעשות גם מעכשיו התקשרות קניין שאינו נתפס בגוף החפץ.³²⁶

הרי"ל, כאמור, קובע שבראשית יש ליצור את התקשרות הקניין, וכשזו מתרחשת בין המוכר לקונה הרי שהקניין חל והוא יתלבש בחפץ הנתון בבוא הזמן.

ביחס לדרישת בהירות מושא הקניין מבחין הרי"ל בין ענפי הלכה שונים; הוא מבחין בין עולם הקניינים המשפטי ובין תחומי איסור והתר כגון תרומה. בעולם הקניינים חלה ההתקשרות הישותית רוחנית והקונה הופך בעלים רוחני ובשלב מאוחר יותר מתממשת בעלותו הרוחנית במצע הפיסי. בתרומה, לדעת הרי"ל לא די בהגדרת חלקי יין כתרומה, אלא יש לאפיין את שאר החלקים כראויים לאכילה

³²⁶ שם עמוד טו.

ונקיים מטבל. אשר על כן לא יועיל הדבר עד אשר תחול המציאות ההלכתית של תרומה על מצע פיסי ברור.

ולפי"ז נוכל לפרש את דברי הרשב"א: דהכא בקניינים לא שייך דין ברירה דזה לא שייך אלא היכא דבעינן שיהיה מבורר, ואם לאו אין קיום לדבר וכל זה במקום דבעינן דליחול על עצם הדבר אבל כיון דבקניינים לא שייך זה דגם אם אינו חל בעצם הדבר ג"כ מקרי קניין ומועיל מאי שייטה דברירה הכא. הלא יכול לעשות התקשרות באופן כזה ואף דאינו חל על עצם הדבר אבל קניין יש כאן.³²⁷

דוגמא זו מראה את דרכו הפרשנית של הרי"ל אשר מצביע על הדרישות ההלכתיות כמחוללות מציאות מטפיסית. בנסיבות אלו הודגם הדבר ביחס למושא הקניין - קניין בשדה לא מזוהה. במקרה זה, חרף אי הבהירות ביחס למושא הקניין, התשתית המטפיסית נתנה תוקף לעסקה המשפטית.

³²⁷ שיעורי הלכה עמוד טו.

2. דרכי הקניין

נתן הוא ואמרה היא – גמירות דעת בקידושין

הדוגמא הבאה מדגימה ג"כ את מקומה של ההלכה כמחוללת מציאות מטפיסית עליונה. הדגש בדוגמא זו הוא ביחס לדרכי הקניין. ההנחה בדבר קיומה של התרחשות עליונה בתשתית כל מעשה משפטי, משליכה על איכות התהליך המשפטי-הלכתי. דוגמא זו עוסקת בגמירות הדעת בקידושין. מושג גמירות דעת בקניין, שמוכר מן המשפט הישראלי והמשפט העברי, מקבל תפנית מטפיסית בתפיסתו של הרי"ל.

גמירות-דעת במשפט העברי

גמירות דעת היא כוונה/הסכמה בליבו של אדם לבצע פעולה בעלת תוצאה משפטית מחייבת.³²⁸

סיני דויטש סקר בסדרת מחקרים את מקומה של דרישת גמירות הדעת בקניינים ובהתחייבויות עפ"י המשפט העברי (ובהשוואה למשפט הישראלי והאנגלי). לדידו דרישה זו: 'היא יסוד ההתקשרות החוזית במשפט העברי'.³²⁹ במחקריו הוא מרבה לצטט מדבריו של החזון איש שקלע בהגדרתו: 'כלל גדול יהיה לך בקניינים דעיקר הקניין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו וחבירו יסמוך דעתו עליו'.³³⁰

חרף חשיבותם של הדברים דויטש מצהיר בפתח דבריו ש:

³²⁸ 'ו' דויטש, 'גמירות דעת בהתחייבות במשפט העברי', דיני ישראל ג (תשל"ב), עמוד 211. אודות

גמירות דעת עיין עוד בדבריו של ש' אלבק דיני הממונות בתלמוד, ת"א 1976, עמודים 112-175.

³²⁹ 'ו' דויטש, 'גמירות דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חוזים במשפט העברי האנגלי והישראלי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמוד 81.

³³⁰ שם, עמוד 74,81 מתוך חזון אי"ש חו"מ סי' כב.

אין במקורות המשפט העברי הגדרה למונח גמירות דעת. אין גם למצוא את המושג הזה בצורתו ה'ינקה' בסוגיות העוסקות בחוזים או בקנין. יש איפוא לדלות תוך עיון ומחקר בסוגיות הש"ס והפוסקים שונים.³³¹

גמירות הדעת, כאמור, נדרשת למעשי קניין ולהתחייבויות. עם זאת ישנו הבדל בין השניים ברמת ועצמת גמירות הדעת הנדרשת. ביחס להתחייבויות ברור הדבר שללא גמירות דעת לא תיכון ההתחייבות כל ועיקר. לעומת זאת, במעשי קניין כגון: מכר או מתנה, מהווה גמירות הדעת השלמה ותוספת למעשה הפיסי של הקניין. ככזו, יש מקום לדון באופי הדרישה לקיומה של גמירות הדעת: האם כאקט מבהיר ומפרש למעשה הפיסי או כחובה עצמאית.³³² לכך השלכות למקרה שידון בדבריו של הרי"ל - קידושי אישה כשנתן הוא ואמרה היא.

דויטש במחקריו סוקר את המבחנים השונים להוכחת גמירות הדעת. בהם: תמורה, הנאה, כתב ועוד.

לצד עצם הדרישה לגמירות דעת יש מקום להבחין באיכויות שונות של גמירות דעת. דויטש עומד על הבחנה אחת שכזו: גמירות דעת אובייקטיבית לעומת סובייקטיבית. לדידו, לעולם נדרשת גמירות דעת 'אובייקטיבית'.³³³ זו נקבעת לפי אומד דעתם של חכמים במקרה הנידון. דוגמא לדבר הוא ממעשה של קידושין של איש שגזל חפץ מאישה ולאחר מכן נתנו לה לשם קידושין ושתקה. רב נחמן פוסק שאינה מקודשת משום שיכולה לומר אח"כ 'אין, שקלי ודידי שקלי'.³³⁴ ההסבר לפסיקת רב נחמן שמובא בידי ראשונים מלמד על אופייה של גמירות הדעת. לדעת הר"ן: 'אפילו

³³¹ ס' דויטש, 'גמירות דעת בהתחייבות במשפט העברי', דיני ישראל ג (תשל"ב), עמוד 207.

³³² ס' דויטש, ('גמירות דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חוזים במשפט העברי האנגלי והישראלי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמודים 84-81) עומד על הדעות השונות בקרב חוקרים ורבנים בנידון.

³³³ ס' דויטש, 'גמירות דעת בהתחייבות במשפט העברי', דיני ישראל ג (תשל"ב), עמוד 211; הנ"ל 'גמירות דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חוזים במשפט העברי האנגלי והישראלי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמוד 91.

³³⁴ קידושין יג עמוד א.

אמרה בתר הכי דלשם קידושין קיבלתינהו לא מהני, דשמאו חכמים דעתיה דלא ניחה לה לאיקדשו בגזל.³³⁵ לאמור, גמירות הדעת לקידושין נתונה לאומד דעתם של חכמים.³³⁶ במקרה של קידושין בגזל דידה, אמדו חכמים שלא היתה בכוונתה להתקדש. זאת, חרף אמירתה המפורשת.

מדבריו של הרי"ל ניתן להצביע על הבחנה אחרת ונוספת של גמירות הדעת - גמירות דעת חזקה לעומת גמירות דעת חלשה. לדידו, גמירות דעת יכולה להתקיים באיכויות ועצמות שונות. הללו נדרשים לתחומים שונים בהלכה. כך למשל, איכות גמירות הדעת בנדרים היא פחותה ונמוכה מזו שנדרשת בקידושין. הבחנה זו מובהרת לאור היסודות המטפיסיים של מושג הקניין והקידושין.

³³⁵ עמוד א מהרי"ף ד"ה ההיא. וכן הוא ברשב"א שם ד"ה יכלה ועוד.

³³⁶ עיין בסיכומו של דויטש, שם בעמוד 211, ובדוגמאות נוספות במאמרו שם.

איכות של גמירות דעת בקידושין – עמדת הרי"ל

חידושו של הרי"ל מתבסס על פרשנותו המיוחדת של הרשב"א בסוגיית 'נתן הוא ואמרה היא' במסכת קידושין.³³⁷ מוקד הסוגיה עוסק במקומם של מעשה נתינת מטבע הקידושין והאמירה הנלווית לו: 'הרי את מקודשת לי'. במהלך הדיון, מעלה הגמרא ספק ביחס לנסיבות יוצאות דופן כגון: שנתן הוא ואמרה היא ('הריני מקודשת לך'). הגמרא נותרה בספק ביחס למקרה זה. הראשונים³³⁸ מבארים את פשר הספק לאור דרשת הפסוק 'כי יקח איש אישה'.³³⁹ חז"ל ראו בפסוק זה את המודל הראוי למעשה הקידושין. ממנו הסיקו את הדרישה שהאיש יהיה אקטיבי – יקח. כמו"כ הסיקו את שלילת ניגודו: אל לה לאישה להיות פעילה בקידושין – כי יקח ולא כי תילקח.³⁴⁰

הדילמה במקרה בו דנה הגמרא ('נתן הוא ואמרה היא') ממוקד בהיקף הדרישה שהאיש יקח את האישה: האם דרישה זו כוללת את מעשה נתינת המטבע בלבד או גם את האמירה שבעקבותיה? בלשונו התמציתית של המאירי: 'נתינה לחודה או נתינה ואמירה'.³⁴¹

באופן פשוט יש להבין את הדרישה לאמירה כמי שבאה להבהיר את כוונתו של הנותן. הבהרה זו יכולה להיעשות ע"י אמירה מפורשת בעת מעשה הקידושין, או ע"י הקשר כולל של התנהגות ודיבור קודם וסמוך, בין בני הזוג. הבהרת כוונתו מתוך ההקשר נלמדת מדברי הגמרא בהמשך.³⁴² ממנה עולה, שכאשר היו עסוקים בתכנון

³³⁷ קידושין ה עמוד ב.

³³⁸ רשב"א ה, ב ד"ה הא; מאירי ה, ב ד"ה ועוד. הסברו הקצר של רש"י (ה, ב ד"ה ואמרה היא) 'דמי לתקח אשה לאיש'. מעורר קשיים: דבריו נדונו בהרחבה בדברי ראשונים ואחרונים ואכמ"ל. יש, שראו בדבריו פגם במהות הקידושין ברוח דבריו של הר"ן בנדרים (ל עמוד א) הרואה במהות חלות הקידושין התבטלות של האישה לרצונו שלה האיש לקדש 'משוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו'.

³³⁹ דברים כד, א.

³⁴⁰ קידושין ב, ב ורש"י ה, ב ד"ה ה"ק.

³⁴¹ שם ד"ה עיקר.

³⁴² קידושין ו עמוד א.

החתונה (ידיבר עימה על עסקי קידושיה...היו עסוקים באותו עניין) ונתן לה מטבע לקידושין, מקודשת. תוסי' הרא"ש³⁴³ מבאר שבמקרה בו אנו עוסקים ובו התלבטה הגמרא (נתן הוא ואמרה היא), מדובר שלא היו עסוקים באותו עניין ולא ניתן ללמוד מן ההקשר אודות כוונתו.

אחרונים³⁴⁴ הקצינו את משמעות הדילמה של הגמרא. הם ראו בכך מקום לקביעה שהאמירה במעשה הקידושין אינה רק אמירה שנועדה לפרש את כוונתו של הנותן (האם לשם מתנה או לשם קידושין), אלא אמירה טקסית-מחוללת.³⁴⁵ לאמור, חלק מטקס הקידושין (בנוסף למעשה נתינת המטבע) מחייב אמירה של הבעל 'הרי את מקודשת לי'.³⁴⁶

דבריו של הרי"ל ממוקדים בהערתו המיוחדת של הרשב"א. לדעת הרשב"א יש להבין את הדילמה של הגמרא כדרישה איכותית של גמירות דעת וכוונת האיש לקידושין.³⁴⁷ מדברי הרשב"א עולה שאין לפנינו כל ספק באשר לעצם הכוונה לקידושין, והספק נוגע לאיכות הכוונה הנדרשת בקידושין.³⁴⁸

³⁴³ה,ב ד"ה הא.

³⁴⁴תורת גיטין סימן קמא סעיף טו ; ספר המקנה קונטרס אחרון סי' כז ס"ח. 'בעיני אמירה דבעל מדאורייתא מיתורא דקרא דכי יקח'.

³⁴⁵אודות קיומן של דרישות אמירה מחוללות (פרפורמטיביות) בהלכה, עיין במאמרו של יוסף פאור, 'מבע ביצועי ומבע היגדי בהלכה', דיני ישראל כ-כא (תשס-תשס"א), עמודים 101-121.

³⁴⁶בלשונו של הרב ברוך בער ליבוביץ (ברכת שמואל, על מסכת קידושין, ניו-יורק תשל"ב, סימן א) 'מעשה קיחה'. לניתוח עמדתו של הרב ברוך בער עיין בדבריו של מו"ר הרב שג"ר, זאת ברית, ירושלים

תשע"ב, עמודים 176-180; הנ"ל, בתורתו יהגה, אפרת תשס"ד עמודים 240-246.

³⁴⁷אחרונים נוספים הציעו פשר לדילמת הגמרא ברוח זו. לדעתם, אמנם לא קיימת חובה של אמירה בקידושין כחובה עצמאית, אולם ישנה חובה לבטא בשפתיים את רצונו של האיש לקדש. עיין בחידושי הגרנ"ט, ירושלים תשמ"ט, סימן מט ד"ה ועיי"ש. ובסימן צו ד"ה הנראה; וכן בדברי הרב שמואל רזובסקי, שיעורי ר' שמואל, מסכת קידושין, בני ברק תשנ"ג, אות עה ד"ה והנראה. ואולם, בדבריהם לא קיים המימד המטפיסי כפי שמופיע בדברי הרי"ל לקמן.

³⁴⁸אחרונים מציינים לסתירה בדברי הרשב"א עצמו. בד"ה אבל נתן (דף ה,ב) ציין לבעייתיות של אמירת האישה בהקשר של איכות כוונת האיש, ואולם בד"ה הא נתן (ה,ב) ציין שהבעייתיות היא שנראה הדבר שהאשה לקחה את עצמה (כשאמרה היא הוה ליה כי תקיח את עצמה). מעשה זה עומד בניגוד לדרישת הפסוק 'כי יקח'. עיין למשל בדברי ר' עקיבא איגר בחידושו (ו,א ד"ה ת"ר) והרב נפתלי טרופ, חידושי הגרנ"ט, י-ם תשמ"ט, סימן צה.

ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמי שפירש דמי, מכל מקום העדאת העדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין. אם כן כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשלם מתנה נתן ולא לשם קידושין, אף על פי שהוא מודה דלשם קדושין נתן לה כמו שאמרה, אפילו הכי אין כאן עדות שמיעה ולא ראיה לשם עדות, אלא שהם דנים כוונת הלב ואין כאן עדות.³⁴⁹

בפתח דבריו הוא תמה על עצם הדילמה. אם דרישת הדיבור נועדה לפרש את מעשיו, הרי שזו יכולה להתקיים באמצעות האמירה של האישה, ולא גרע הדבר מהבנת מעשיו מתוך ההקשר, כאמור בגמרא לקמן?! על-פניו, העובדה שהאישה אמרה בעת הנתינה של האיש 'הריני מתקדשת לך' מבהירה שהמעשה אינו מעשה של מתנה אלא של קידושין!?

בתשובתו מעניק הרשב"א לאמירה של האיש משקל שונה ונוסף מזה האמור בדברי ראשונים. לדידו, הדיבור לא נועד לפרש ולהבהיר את כוונת מעשיו בלבד. אמירתו של האיש נועדה להפקיע את מעשיו ורצונו מכוונת הלב הסובייקטיבית שלו, ולהפוך אותם לפומביים ואובייקטיביים.³⁵⁰ באמירתו הוא מאפשר לאחרים הצופים בו להעיד עדות ראיה או שמיעה על מעשי הקידושין שלו ('העדאת עדים בעינן'). בהעדר אמירה מפורשת קיים ספק קל שבקלים שלשם מתנה התכוון וממילא הצופה לא יכול למסור עדות על מעשיו: 'אף על פי שהוא מודה דלשם קדושין נתן לה כמו שאמרה, אפילו הכי אין כאן עדות שמיעה ולא ראיה לשם עדות, אלא שהם דנים כוונת הלב ואין כאן עדות'.³⁵¹

כאשר לא נאמרה אמירה מפורשת של האיש בעת מתן המטבע, יכול הצופה להסתפק שמא כוונת הנתינה הייתה לשם מתנה.

³⁴⁹ חידושי הרשב"א מסכת קידושין ה עמוד ב ד"ה אבל נתן הוא.

³⁵⁰ דויטש מצביע על דרישת ההתחייבות הפומבית כמבחן כללי לעצם קיומה של גמירות הדעת, אך לא לקביעת טיב ואיכות גמירות הדעת. ס' דויטש, 'גמירות דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חוזים במשפט העברי האנגלי והישראלי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמוד 92.

³⁵¹ חידושי הרשב"א מסכת קידושין ה עמוד ב ד"ה אבל נתן הוא.

הרי"ל מעמיק בדברי הרשב"א ונותן להם פשר. לדידו הדרישה המחמירה לאיכות של מעשה וכוונה בקידושין (דרישת העדאת עדים), נובעת מן האופי המיוחד של מעשה הקידושין והקניין. ככל מעשה קניין אמורה להיווצר כאן התרחשות רוחנית עליונה של 'התקשרות עצם הדבר לבעליו'.³⁵² בנסיבות אלו של קידושין מתחולל קשר עצמי שורשי של האישה לאיש (באמצעות קניין הכסף). על מנת לחולל התרחשות זו נדרשים אנו למעשה ודאי בעל איכות וכוונה גבוהה מהרגיל.

בלשונו של הרי"ל:

בכדי לפעול חלות קידושין שיערה תורה שאינה מספקת מידת גמירות הדעת כזו הנמצאת בקניין שלא בפני עדים ומטעם זה צריך צריכים עדות לקיום הדבר... וכיון שיש אפשרות לומר שלשם מתנה נתן, אף שמבינים שלשם קידושין נתן, בכל זאת לא נקרא זה עושה הדבר 'בפני עדים'.³⁵³

גמירות הדעת המיוחדת הזו, כאמור, נובעת מן העובדה ש'חלות הקניין צריך לפעול איזו מציאות על דבר הנקנה'.³⁵⁴

הצורך לחולל התרחשות שכזו, תובעת מן האדם איכות גבוהה של גמירות דעת וכוונה במעשה הקניין. הללו באים לידי ביטוי ביכולת העדאת עדים על מעשיו.

הרי"ל משווה את עצמת הדרישה הנפשית בהקשר של קידושין, שהיא כאמור דרישה גבוהה, לעצמה נפשית פחותה הנדרשת בנדרים.

הוא מבסס את דבריו על דיון הגמרא ביחס ליד בקידושין.³⁵⁵ 'יד' פירושו אמירה לא שלימה. אמירה שכזו תקיפה ביחס לנדרים.³⁵⁶ הנודר שנדר באמירה לא שלימה מתחייב לעמוד בנדרו.

³⁵² שיעורי דעת עמוד רי.

³⁵³ שיעורי דעת עמוד רו.

³⁵⁴ שיעורי דעת עמוד ריא.

³⁵⁵ קידושין ה עמוד ב. נדרים ה עמוד ב.

³⁵⁶ משנה נדרים א,א.

הגמרא בקידושין דנה ביחס לאמירה לא שלימה ('ידי') בקידושין. לדעת רי"ל הספק של הגמרא שלא לתת תוקף לידי' בקידושין, מבוסס על הנחת היסוד המטפיסית העומדת בבסיס הקניין בקידושין. לדידו, 'הספק הוא במידת גמירות הדעת הדרושה לפעול חלות קידושין'.³⁵⁷ תחום קידושי אישה והקניינים שונים במהותם מתחום הנדרים. באחרון מקבל אדם על עצמו התחייבות מעשית בלבד. לעומת זאת בקידושין ובקניין, נוצר קשר עמוק ומהותי בין האדם וסביבתו האנושית או החומרית. כאשר אדם קונה חפץ, נקשר שורש נפשו בשורשו של החפץ ויחלות קנין מהווה מציאות בעצם החפץ'.³⁵⁸ יצירה זו דורשת את מלוא כוונתו של האדם ואת איכות גמירות דעתו. זו תתקבל אם וכאשר מעשיו יהיו גלויים לחלוטין וניתנים לעדותם של עדים. כאשר נתן הוא ואמרה היא יש לצופה מן הצד ספק קל שבקלים שמא לא היה כאן אירוע של קידושין. ספק זה סודק את איכות הכוונה של האיש המקדש, שכן יתכן והוא 'סומך' על עמימות זו ובבוא הזמן יכחיש את מעשיו.

לדידו, זו היא עובדה נפשית ומטפיסית שהתורה מודעת לה ומכוונת את הנהגת האדם לאור טבע זה: 'התורה הקפידה שיעשה הקניין במידת גמירת דעת מוחלטה כזו.. (משום) שזהו טבע הדבר ומציאותו שרק באופן כזה מתהווה החלות ולא זולת'.³⁵⁹

לרי"ל משל נאה להבנת היחס בין התהליך ההלכתי ובין התוצאה הנדרשת:

כמו שרואים אנו במציאות הידועה ומורגשת לנו פה בעולמנו. למשל אנו יודעים שזרם החשמל מתהווה רק בשעה ששני החוטים מתקרבים אחד אל אחד יחדיו ידובקו. ואם יאמר האדם אני אינני מן המקפידים שידובקו כל כך יחדיו די לי

³⁵⁷ שיעורי דעת עמוד רז. ביחס ללשונות קידושין עיין עוד עמודים קסב-קסד.

³⁵⁸ שיעורי דעת עמוד ריא. אודות היחס בין האדם והקניין האישי הרחבתי בפרק ג חלק ה.

³⁵⁹ שיעורי דעת עמוד ריא.

שאקרב אחד אל אחד ומה לי אם יהיה הפרש ביניהם כחוט השערה, מובן שלא יאיר לו ובחושך יישאר.³⁶⁰

משל החשמל הדורש הקפדה ודיוק מעשי, בלעדיהם לא יכון זרם החשמל ולא יאיר האור, עלול להטעות. הרי"ל מסיים את דבריו בנימה רבנית חינוכית התובעת ציות: 'המציאות נקבעה רק באופן שנקבע בתורה'. ואולם, הדימויים של הרי"ל מלמדים שדרישת הציות נובעת מיסודות אחרים. לפנינו עולם הלכתי בעל גוון ריאליסטי מטפיסי והוא זה הדורש ציות מלא לחוקיות ה'טבעית' שלו. ההנמקה נוגעת למישור הריאליסטי: כדי לחולל את תהליכים רוחניים עליונים נדרש תהליך מדויק.

ללא קיומו של תהליך נפשי מועצם, לא יתחולל התהליך הרוחני הישותי הנדרש. זאת כדוגמתו זרם החשמל שלא מאיר ללא הפעולה המדויקת הנדרשת. בנסיבות של מעשה הקידושין לא די שנבין שהאדם מעוניין לקדש את האישה ואף ייתן לה מטבע להגשמת רצונו, אלא נדרשת עצמה והסכמה נפשית גבוהות יותר מעין מעשה בפני עדים. זאת יתקבל רק אם האיש בעצמו יאמר בפיו שמקדש ולא יסמוך על דבריה, שבכך נפתח הפתח שייראה הדבר שמא לשם מתנה נתן, ועצמת ההסכמה הפנימית חלשה בו.³⁶¹

דוגמא זו, כאמור, מבטאת את היסודות המטפיסיים שבבסיס ההליך הקנייני. דרכי הקניין, כאמור מושפעות מן העובדה שהקניין במקרה זה קניין אישה, יוצר תהליך מטפיסי של קשר עצמי בין האדם ומושא הקניין. בכך נוצרה הבחנה מעניינת וחשובה במאפייני גמירות הדעת של הקניינים בין גמירות דעת חלשה וחזקה. זו האחרונה צריכה להיות כזו שניתן להעיד עליה בעדות חיצונית.

³⁶⁰ שיעורי דעת עמוד ריא.

3. תוצאות המעשה המשפטי

3.א. קניין על אופנים – מאפייני הדוקטרינה

הדוגמאות הבאות עוסקות בתוצאות המעשה ההלכתי-משפטי. גם בממד זה ניכרת תפיסתו המטפיסית של הרי"ל בפרשנות מושגי ההלכה. בהקשר זה של העיסוק בתוצאות המעשה המשפטי נדרשים אנו לדוקטרינה הלכתית חדשה אותה השגיר הרי"ל - 'קנין על אופנים'. בדיונו של הרי"ל במעשה ותנאי בגירושין וכן במקרים מורכבים של בעלות בחפץ (כגון גזלן ונגזל או מלוה, לווה ומשכון), עושה הרי"ל שימוש בדוקטרינה הלכתית זו. בנסיבות מיוחדות אלו, אותן אפרט בהמשך, יש לחפץ הנקנה או לאישה המתקדשת או המתגרשת, שני אופנים, כלומר שני צדדים שהם שני מקורות סמכות. סמכות/בעלות כפולה זו מתקיימת בו זמנית למשך מסוים עד לחדלותו של אחד ממקורות הסמכות. יש להדגיש שבעלות כפולה זו אינה תוצר של שותפות והסכמה בין בעלי הסמכות, אלא פרי הנסיבות הסבוכות. השימוש בדוקטרינה זו מביא לידי ביטוי באופן בולט תפיסתו המטפיסית בדבר קיום ישותי רוחני המשפיעה על התוצאה ההלכתית.

ראשית אבהיר את המושג 'קניין על אופנים' ואח"כ אפנה למקרים סבוכים של גירושין על תנאי וקידושין ב'גזל דידיה' בהם נעשה שימוש בדוקטרינה זו. מקרים אלו כאמור, מדגימים את תפיסתו המטפיסית המשפיעה על התוצאה ההלכתית.

'קניין על אופנים'

בפתח הדברים יש לשוב לדבריו יוצאי הדופן אודות המאפיינים של מעשה הבעלות והקניין.³⁶²

לדידו, פעולות משפטיות כגון: מעשה קניין ובעלות לא מתקיימים רק בהקשר החברתי והאנושי, אלא יוצרים שינוי רוחני ישותי - 'התקשרות עצם לבעליו'.³⁶³

³⁶² אודות מאפיינים אלו הרחבתי לעיל בפרק ג חלק ה.

³⁶³ שיעורי דעת עמוד רי.

לאמור החפץ הנקנה עובר תמורה ישותית ונקשר למהותו ועצמותו של הבעלים הקונה אותו. כך ביחס לשדה³⁶⁴ וכך ביחס לאישה הנקנית בקידושין.³⁶⁵ הנחה מטפיסית זו מונחת ביסוד הדיון ההלכתי אודות מעשה ותנאי בגירושין וקידושין וביסוד דוקטרינת קניין על אופנים.

מהו קניין על אופנים ומתי יש צורך בו?

נפתח בדוגמאות מגירושין על תנאי. דיון זה מופיע בספרו 'שיעורי הלכה' בשיעור המכונה 'תנאי'.³⁶⁶

התנאה (=תנאי) במעשה קידושין או גירושין יוצר מצב של עמימות ביחס לתקופת הביניים. ניטול לדוגמא את האישה שניתן לה גט בתשרי, ואמר לה 'הרי את מגורשת מעכשיו בתנאי שלא אבוא עד חשוון'. מה מעמדה במהלך אותו חודש? ומה מעמדה בתום אותו חודש אם בסופו של דבר האיש קיים תנאו/לא קיים תנאו?

הרי"ל מציע את תפיסתו על רקע דברי אחרונים הנותנים פשר לתקופת הביניים וליחסי המעשה והתנאי. על כך הוספתי והרחבתי בפרק ו של עבודה זו.

אחרונים בולטים שעסקו בכך בהם הם הרב שמעון שקופ והרב עמיאל. בנסיבות של מעשה ותנאי, לדידם של אחרונים אלו, יש לתקופת הביניים מעמד גמיש שעתיד להשתנות ולהתברר בעתיד. לדעת הרב עמיאל³⁶⁷ העתיד יוצר את החלות של העבר, ואילו לדידו של הרב שמעון שקופ³⁶⁸ העתיד משנה את המבט אודות העבר. בדוגמא

³⁶⁴ שם עמוד ריא.

³⁶⁵ שם.

³⁶⁶ שיעורי הלכה עמודים קנג-קנח.

³⁶⁷ הרב אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה א, מדה ב, אות ב עמוד לה. וזנר חשיבה משפטית בישיבות ליטא – עיונים במשנתו של הרב שמעון יהודה שקאפ, י-ם 2016, עמוד 109.

³⁶⁸ הרב שמעון שקופ, שערי יושר, שער ב, פרק י. בפרשנותו הוא משווה את היחס לקיום גט למפרע בנסיבות של מעשה ותנאי, להתרת נדרים. כאשר החכם מתיר את הנדר אין פירושו שלא היה כלל נדר בעת שנדר, אלא שמעתה ואילך אנו מתייחסים באופן שונה לעבר. וכן בחידושי ר' שמעון שקופ על מסכת גיטין סימן ו. אודות דוקטרינת 'מכאן ולהבא ולמפרע' של הרב שקופ עיין בספרו של ש' וזנר, שם עמודים 110-119. בנושא זה הרחבתי בפרק ו של עבודה זו. שם השויתי בין דרכו של הרי"ל ושל ר' שמעון שקאפ.

שהובאה לעיל, והיה והאיש יבוא במהלך החודש הרי שהאישה תחשב כלא מגורשת בכל התקופה חרף העובדה שניתן לה גט בתשרי.

הרי"ל התנגד לפרשנות זו.

שאין ביאורו כמו שרגילים לפרש דמעשה על תנאי נעשה על אופן אחד לבד דהיינו שאם יתקיים התנאי יש כאן מעשה ואם לאו אין כאן מעשה, והמקרה שלאחר כך אינו אלא **מברר** לנו את המציאות שכבר נפעלה מעיקרא.³⁶⁹

בגירושין (או בקידושין) על תנאי, לדידו של הרי"ל, מתקיים בתקופת הביניים עד שיתקיים התנאי, מצב משפטי כפול: האישה נחשבת נשואה וגרושה כאחד. בהתקיים התנאי המבטל את הגט הרי שמציאות משפטית ישותית אחת נפסקת (מציאות הגירושין), והאחרת (מציאות הנישואין) ממשיכה להתקיים.

בחלות אישות, אם מקדש אישה על תנאי אזי מעתה היא אשת איש רק ע"פ אופן זה באם יקויים התנאי ושייכת לעצמה לענין אם יארע כאופן השני. ואם אח"כ יקויים התנאי אז מעתה היא אשת איש למפרע ולכל הדינים היא מעתה כמו שהיתה אש איש מעיקרא ואין אנו מתחשבים כלל עם מה שהיה מעיקרא כיון שמעתה נפקע ממנה אופן זה דהיינו אפשרות של אי קיום התנאי שאינו עוד במציאות אבל משך כל הזמן שנעשו הקדושין עד שיתקיים התנאי שפיר היה במציאות חלות הדין שהיא שייכת עוד בצד מה לעצמה והיה עדיין חסר באיזה בחינה בקניין אישות של הבעל משום דאז היה עוד מציאות גם לאופן השני.³⁷⁰

הנחתו של הרי"ל היא שמעת הפעלת תנאי, כגון שאמר לאישה 'הרי את מקודשת אם תתני לי מאתיים זו', נוצר מצב ישותי כפול וישנה חלות פוזיטיבית מקבילה של שתי ישויות רוחניות: לאישה חלות (=קיום ישותי) של מקודשת ושל פנויה כאחד. בהתקיים התנאי בעתיד, ממשיכה 'זהות' אחת בלבד להתקיים.

³⁶⁹ שיעורי הלכה עמוד קנד.

³⁷⁰ שיעורי הלכה עמוד קנה.

ומעתה נאמר דבר חדש בכל דין תנאי...דיש לפרש בזה דהיכא שעושה איזה חלות על תנאי נמצא בעצם החלות שני האופנים, והיינו דבחלות קניין נמצא בחפץ ב' עניני הבעלות: השייכות למקבל באופן אחד ולנותן באופן אחר. וכל זמן שלא נתקיים התנאי ולא נתבטל יש כאן בעלות ושייכות לשניהם.³⁷¹

דוקטרינה זו תקפה לדיני הגירושין והקידושין וכן לחלויות משפטיות אחרות כגון בעלויות: גם בקנייני אישות מתחלק כהאי גונא שביארנו בקנייני ממון.³⁷²

להבהרת דוקטרינה זו כפי שמופיעה בתחום הממוני אשתמש בדיון נוסף של הרי"ל העוסק במעמדו של חפץ גזול. הדיון מופיע בספרו 'שיעורי הלכה' תחת הכותרת 'מקדש בגזל'.³⁷³ בשיעור זה הוא מבאר בהרחבה את דוקטרינת 'קנין על אופנים'.

יש לבאר כלל חדש בעניני הקנינים

כמו שבקניני ממון אפשר שיתחלק כח הבעלות דכנגד פרט זה יש שם בעלים לאחד וכנגד פרט זה יש שם בעלים לאחר, כמו כן אפשר שיתחלק שיהיה הממון שייך לב' בני אדם לכל אחד באופן ידוע התלוי בעתיד. ואין זה כמו שרגילים לפרש ענין תנאי דהיינו איגלאי מלתא למפרע דכל שלא נתקיים התנאי נמצא דלא היה כאן דין בעלות מעולם,

אלא דזהו התחלקות בעצם דין הבעלות דכל אחד יש לו כח בעלות בחפץ זה כל זמן שאפשר עוד שיתקיימו שני האופנים ורק כשמתקיים אופן א' הרי זה כלה ונפסק אז כח בעלותו וזכותו שהיה לו. אבל מכל מקום כל זמן שהיה אפשר שיתקיימו ב' האופנים יש לו בה לכל אחד דין בעלות וכמו דמקרי בעלים גמורים מי שיש לו חפץ על כל האופנים, כמו כן מקרי בעלים בחפץ כל שיש בו דין בעלים על אופן מיוחד.³⁷⁴

³⁷¹ שיעורי הלכה עמוד קנד.

³⁷² שיעורי הלכה עמוד קנה.

³⁷³ שיעורי הלכה עמודים כח-לה.

³⁷⁴ שיעורי הלכה, מקדש בגזל, עמוד לא.

הרי"ל מודע לחידושו ומצהיר בפתח הדברים שלפנינו המשגה חדשה בדיני הקניינים. הוא פותח בהשוואה בין בעלות משותפת בחפץ ובין המושג שחידש 'קניין על אופנים'. מושג השותפים בהלכה מניח חלוקה כמותית של הבעלות כך שפלוני בעלים על מחצית הנכס, ואלמוני בעלים על המחצית האחרת של הנכס. חלוקה זו יכולה להתקיים בחיתוכים שונים. רי"ל מחדש שניתן לקיים בעלות סותרת בו זמנית כך שראובן ושמעון יכולים להיות בעלים ולא שותפים של חפץ. כל זאת עד לנקודת זמן מסוימת בו תופסק בעלות של אחד מהם. ויכל זמן שהיה אפשר שיתקיימו ב' האופנים יש לו בה לכל אחד דין בעלות'.

דוגמא לדבר מביא רי"ל מקנייני גזילה. מקובל לחשוב, כך פותח רי"ל, שגזלן אינו נחשב בעלים של חפץ שגזל, אלא רק חייב באחריותו בנסיבות של אונס. הגזלן נחשב בעלים רק מרגע מעבר הבעלות בחפץ אליו, כגון שהיה ייאוש בעלים ושינוי רשות.³⁷⁵ רי"ל מתנגד לעמדה זו וטוען שמרגע הגזילה נעשים הגזלן והנגזל בעלים בו-זמנית בחפץ. זאת עד רגע מסוים בעתיד בו יוכרע הדבר האם ימשיך החפץ להיות בלעדית של אחד מהם.

דעל ידי מעשה הגזילה נעשה הדין שאם יהיה אחר כך שנוי מעשה או שנוי השם וכדומה יהי עצם הגזילה לגזלן **נמצא שבשעת הגזילה כבר חל דין קניין לגזלן בחפץ על אופן זה** וכן בעלות הנגזל הוגבלה שתהיה שלו רק באופן שלא יהיה שנוי ונמצא דתיכף בשעת הגזילה כבר קנה בה הגזלן כח בעלות באופן שאם יכלה דין גזל מעל החפץ ויפטר מהשבתו... על אופן זה שלו הוא מעתה'.³⁷⁶

³⁷⁵ נתיבות המשפט, לד סק"ה.

³⁷⁶ שיעורי הלכה, עמוד לב.

3.ב. גירושין על תנאי – קניין על אופנים (א)

לאחר הבהרת המושג 'קניין על אופנים' אציג את השימוש שעשה בו הרי"ל במקרים סבוכים של מעשה ותנאי בגירושין.³⁷⁷ הללו מבטאים באופן מודגש את תפיסתו המטפיסית ביחס לתוצאות המעשה ההלכתי. באמצעות תפיסתו ניתן פשר לפסיקה ההלכתית (בעיקר של הרמב"ם) באותם מקרי קצה של תנאי בגירושין.

כהקדמה ומבוא אפתח במקרה פשוט של תנאי בגירושין(=המקרה הראשון), ולאחריו אתמקד במקרה מחודש וסבוך יותר (=המקרה השני). מקרה זה, השני, מהווה דוגמא טובה לתפיסתו המטפיסית של הרי"ל אודות תוצאות המעשה ההלכתי-משפטי.

המקרה הראשון שבו דן הרי"ל עוסק באיש שגירש אישה ואמר לה: 'הרי את מגורשת אם לא באתי מכאן ועד יב חודש', ומת האיש בתוך יב חודש. המשנה³⁷⁸ במסכת גיטין דנה במקרה זה ופוסקת שהאישה מגורשת מן הטעם הפשוט שהאיש לא בא והתנאי התקיים. עם זאת, הגמרא³⁷⁹ מתלבטת בשאלה מהו הרגע שבו נחשבת מגורשת, האם רגע המוות או תום יב חודש. שאלתה נותרה בספק. הרמב"ם פוסק לחומרא וקובע שתהא מגורשת רק בתום יב חודש.

הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד יב חודש וכו' ומת תוך יב חודש אע"פ שאי אפשר שיבא והרי היא מגורשת לא תנשא במקום יבם עד אחר יב חודש כשיתקיים התנאי.³⁸⁰

הראשונים מבארים באופנים שונים את ההיגיון של הצעת הגמרא שתהא מגורשת רק בתום יב חודש אף שלא יוכל עוד לקיים את תנאו. בעלי התוספות³⁸¹ טוענים שזו

³⁷⁷ להבהרת מושגי התנאי והמעשה, ובסיסם המהותי עיין במאמרו של י' ברנד, 'תנאי ומעשה: פורמליזם משפטי - האמנם?', דיני ישראל לא (תשע"ז), עמודים 27-63.

³⁷⁸ גיטין עו עמוד ב.

³⁷⁹ שם.

³⁸⁰ הלכות גירושין פרק ט הלכה יא.

³⁸¹ גיטין עו עמוד ב ד"ה דהא

גזירה בלבד מחשש שאנשים מחד גיסא, לא יודעים שהבעל מת, ומאידך גיסא יודעים שגירשה על תנאי, ויתמהו שמותרת להינשא קודשם שקוים התנאי. הר"ן³⁸² סובר שלא תינשא מיד כשמת, משום שהבעל לא העלה בדעתו שימות קודם יב חודש.³⁸³

הר"ל מבאר את היגיון פסיקתו של הרמב"ם באמצעות דוקטרינת 'קניין על אופנים'. לדעתו מרגע שנעשה מעשה (גירושין/קידושין) והוכנס בו תנאי (מקיים או מפסיק), חלות בו זמנית שתי מציאויות רוחניות משפטיות: האישה הנשואה הופכת להיות מגורשת (שהרי ניתן לה גט), ובו זמנית גם אישה נשואה הזקוקה לגט (שהרי טרם קוים התנאי).

קיום מקביל זה, מקבל מובן לאור העובדה שנישואים וחרות אינם (רק) הגדרות משפטיות, אלא מצבים ישותיים רוחניים. ככאלו יכולה האישה להיות אגודה באיש זה וכמו"כ להיות בעלת קיום רוחני עצמאי במקביל. ביטול הקיום הישותי של האישה כנשואה הזקוקה לגט, יכול להיעשות רק באופן אקטיבי של מעשה קיום התנאי. אשר על כן כל משך התקופה של יב חודש, לא תהא משוחררת.

בתום התקופה של יב חודש, כפי שנקבע בתנאי, ייפסק הקיום של מעמדה כנשואה הזקוקה לגט וימשיך הקיום של אישה פנויה.

המקרה השני אותו אציג מתבסס על הלכה מחודשת של הרמב"ם. נסיבות המקרה הן של אישה שאמר לה 'הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתיים זוז ולא קבע זמן'. מה שארע בפועל הוא ש'האיש מת קודם שתיתן'. מקרה זה שונה מן המקרה הקודם בכמה פרטים. ראשית, מדובר בתנאי מקיים ולא מפסיק. שנית הוא מטיל את התנאי על האישה ולא על האיש. ולבסוף, והחשוב מכל, אין הוא מוגבל בזמן.

³⁸² גיטין לח ע"ב מהריף ד"ה הכל

³⁸³ עיין בדברי ר' שמעון שקופ (שערי יושר שער ב פרק י ד"ה הר"ן) שדן בדברי הר"ן לאור הדוקטרינה שצויינה לעיל – מכאן ולהבא ולמפרע.

הרי"ל ממקד את דבריו בפסיקתו המפתיעה של הרמב"ם. בהלכות גירושין³⁸⁴ פוסק הרמב"ם פסיקה הנראית על פניו תמוהה. אף שהאיש מת ולא תוכל עוד לקיים את התנאי, קובע הרמב"ם שהגט לא בטל:

אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ולא קבע לה זמן ומת קודם שתתן אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה אלא שתתן לו ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שמת הרי זה לא תנשא לזר עד שתחלוץ.

בגמרא³⁸⁵ עצמה מובאת ברייתא ובה מחלוקת תנאים בשאלה זו. כגון שאמר לה: 'הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים זוז ומת'. לדעת ת"ק אם לא נתנה זקוקה ליבם (=אינה מגורשת). לדעת רשב"ג תיתן לאחד הקרובים.

לו היינו פוסקים את דעת ת"ק בלבד, התוצאה ההלכתית הייתה שהאישה אינה מגורשת. הרמב"ם, כפי שצוין לעיל, הוסיף להכרעה הלכתית זו את הקביעה המפתיעה שילא בטל הגט'.

הראשונים, ובהם הטור³⁸⁶ והמגיד משנה³⁸⁷ תמהים על פסיקתו של הרמב"ם: 'ויגעתי לבקש מאין לו זה'³⁸⁸.

פתרונו של ה'מגיד משנה' מהווה את בסיס הדיון של הרי"ל. המגיד משנה קושר בין שני המקרים שצוינו לעיל (המקרה הראשון והמקרה השני). לדידו, פסיקת הרמב"ם אודות מותו של האיש במקרה השני שעסק בתנאי מקיים (יעל מנת שתתני לי),

³⁸⁴ פרק ח הלכה כב.

³⁸⁵ גיטין עד עמוד א. הרמב"ם התייחס לגמרא זו ויצר הבחנה בין שני מקרים: בהלכה כא דן במקרה שקבע זמן כגון שאמר הרי"ל גיטך ע"מ שתתני לי מאתיים זו עד שלושים יום, ומת תוך שלושים. במקרה זה ברור הוא שאינה מגורשת (ועיין במגיד משנה ובילקוט שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל אודות הנוסחא – מגורשת). בהלכה כב, בה עיקר הדיון בפנים, הוא דן בנסיבות שלא קבע זמן.

³⁸⁶ טור אבן העזר, סימן קמג: 'ואיני מבין דבריו כיון שאינה יכולה לקיים התנאי לעולם אם כן למה לא יתבטל הגט'.

³⁸⁷ הלכות גירושין פרק ח הלכה כב.

³⁸⁸ לשון המגיד משנה שם.

מבוססת על ההיגיון של פסיקתו במקרה הראשון שעסק בתנאי מפסיק ('אם לא באתי עד יב חודש').

במקרה הראשון (אם לא באתי ומת תוך יב חודש) 'אע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי, דכיון שמת, אינה מותרת ואין מחזיקין אותה גרושה עד שיהיה מקוים בפועל. אף כאן (במקרה השני=על מנת שתתני לי ומת), אע"פ שאי אפשר שיתקיים התנאי בשום פנים ואופן כיון שמת הבעל אין מחזיקים הגט כבטל עד שיהיה התנאי מבוטל בפועל, ואי אפשר להיותו מבוטל בפועל כיון שלא קבע לו זמן לפיכך חולצת...³⁸⁹

לדעת המגיד משנה' בשני אלו ישנה דרישה לקיום בפועל. כך ביחס למקרה הראשון ('אם לא באתי') של תנאי מפסיק; במקרה זה, לא יתקיים המעשה ולא תהא גרושה עד תום הזמן ובו יתברר שלא קויים התנאי. אז ורק אז תהא מגורשת. כן הוא גם ביחס למקרה השני בתנאי מקיים. לא תהא פנויה עד שיתקיים בפועל התנאי המקיים. כל עוד לא הושלם התנאי הרי שהגט לא בטל.

הרי"ל מכח מספר קושיות על הרב המגיד מציע את פרשנותו.³⁹⁰

להבהרת פסיקת הרמב"ם שהגט לא בטל במקרה השני, הוא עושה שימוש בדוקטרינה של 'קיום על אופנים'. לדעתו, ברגע יצירת מעשה עם תנאי, חלים בו זמנית שתי ישויות ומציאויות סותרות. בנסיבות אלו לאישה ישות של נשואה הזקוקה לגט מחד, וישות של פנויה מאידך.

עפ"י תפיסתו של הרי"ל העובדה שהאיש מת ולא ניתן יהיה לקיים את התנאי אינה מבטלת את מציאותה וישותה הרוחנית כאישה העומדת להתגרש. ביטול המציאות הרוחנית הקיימת לאישה זו, איננו כהגדרה משפטית הניתנת להחלפה ולמחיקה,

³⁸⁹ מגיד משנה שם.

³⁹⁰ אחת מקושיותיו היא ההבחנה בין תנאי מקיים ותנאי מפסיק. לדידו, ההיגיון להמתין עד הקיום בפועל הוא ביחס לתנאי מפסיק, ואולם בתנאי מקיים, שלא ניתן עוד לקיום, לא ברור מדוע יש צורך להמתין.

אלא מצב ישותי הדורש מעשה ממשי. לאור זאת לא נותרה ברירה אלא לחייבה בחליצה.

כל שלא נתקיים התנאי עדיין שייכי בה שני האופנים ואינה מגורשת עדיין על אופן שאם יבוא עד יב חודש ואף שמת ואי אפשר עוד בטבע שיבוא **מכל מקום מציאות הדין לא נתבטלה ואם כן לא נתבטל עוד האישות לגמרי בינו לבינה ועדיין היא אגידא ביה.**

וכן להפך אם התנה על מנת שתתני לי מאתיים זוז ומת כיון שלא קבע זמן אם כן לעולם בכל עת שיחיה אותו מחיה המתים יהיה אפשר לה לקיים התנאי ונמצא דמציאות הדין גירושין על פי אופן זה לא נתבטלה.³⁹¹

הסבר זה ממחיש באופן קיצוני ובולט את תפיסתו המטפיסית. שכן האיש אינו בחיים ולמעשה לא ניתן לראותה כנשואה לאיש זה. ואולם לדעת הר"ל העובדה שהחל מהלך של גירושים בתנאי, הרי שנוצרה מציאות רוחנית כפולה בו היא מגורשת ולא מגורשת כאחד. המציאות של מגורשת עודנה קיימת ולא בטלה שכן יתכן שיחיה אותו מחיה המתים ויהיה אפשר לקיים התנאי,³⁹² ולכן נזקקת היא לחליצה.

³⁹¹ שיעורי הלכה עמוד קנה.

³⁹² שיעורי הלכה עמוד קנה.

3.ג. בעלויות חופפות במעות קידושין – 'קניין על אופנים' (ב)

בעלות ממונית כפולה וסותרת – המקרה של קידושין בגזל דידיה

המקרה הבא מדגים הדגמה נוספת את תפיסתו המטפיסית ביחס לתוצאות המעש המשפטי. במרכזה של הדוגמה הבאה עומד מושג הבעלות בכסף. גם ביחס למקרה זה, תפיסתו המטפיסית של הרי"ל והשימוש בדוקטרינת 'קניין על אופנים', מאפשרים מצב של בעלות כפולה וסותרת בכסף קידושין.

הנדון בו עוסק הרי"ל הוא באישה שגזלה מעות מאיש ומסרבת להשיבם לו. האיש מחליט לוותר על קבלת המעות חזרה, ותחת זאת מקדש את האישה במעות אלו. האישה שותקת ולא מתנגדת. מצב זה גרר דיונים הלכתיים ארוכים שיובאו לקמן בקצרה. הרי"ל נועץ את סיבת הפגם של הקידושין הללו במצב הבעלות על המעות. לדעתו, מדובר בבעלות כפולה וסותרת של האיש ושל האישה, ומצב זה אינו מאפשר את קיום הקידושין.

אציג בקצרה את הרקע לדבריו, ואח"כ את עמדתו ההלכתית הבנויה, כאמור, על יסודות ריאליסטים.

שאלת תוקפם של הקידושין מצויה במחלוקת פוסקים. הרמ"א³⁹³ פוסק שבנסיבות של שתיקתה, האישה אינה מקודשת משום ד'הוי שתיקה שלאחר מתן מעות ולא כלום הוא'. לדעת הרמ"א, על מנת שיהיה תוקף לנישואין צריך האיש לתת מעות בשווה פרוטה לאישה וזאת לאחר הסכמתה להינשא. ללא ידיעה זו שהיא חפצה להינשא, אין למתן המעות ערך ומשמעות של מעות קידושין. פסיקתו נסמכת בין השאר על דברי רבא בגמרא³⁹⁴ ששתיקה לאחר מתן מעות אינה בעלת ערך. אשר על

³⁹³ שולחן ערוך אבן העזר, סימן כח סעיף ה. פסיקת הרמ"א באה בעקבות תשובת מהר"ם פדואה סימן

כד.

³⁹⁴ קידושין יב,א, וכן הוא ברמב"ם הלכות אישות פרק ה.

כן, בנסיבות המקרה דידן, שהאישה שתקה לאחר מתן המעות לקידושין, הקידושין לא תקפים משום ששתיקתה שיכולה להתפרש כהסכמה נעשתה לאחר מתן המעות.

דברי הרמ"א הללו פותחים פתח, לפחות באופן מרומז, לאפשרות שיהיה תוקף לקידושין אלו והיה והאישה תסכים לקידושין אלו ותאמר הן לקידושין.

שאלה זו המתפתחת מדברי הרמ"א מובילה את הדיון המרכזי של דברי הרי"ל המתמקד במעמדן של המעות שבידי האישה.

לדעת חלק מן האחרונים הדנים בדברי הרמ"א, אף אם האישה הסכימה לקידושין, ואמרה הן בעת שקידשה, לא יהיה תוקף לקידושין אלו משום שהמעות היו כבר בידה בעת שקידשה. כך הוא בדברי ה'בית שמואל'³⁹⁵ המנמק במילים קצרות את דעתו: 'אפילו אם אמרה הן לא מהני כיון שאין בידו אינו יכול לקדשה כשם שאינו יכול להקדיש דבר שאין בידו'. ה'בית שמואל' מבסס את התנגדותו לתוקף הנישואין מן הטעם שהאיש מקדש בכסף שאינו ברשותו. בסיס לדבריו של הבית שמואל הם דברי רבי יוחנן במסכת קידושין³⁹⁶ הפוסק ש'גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו'. לדעת רבי יוחנן כאשר מעות של אדם גזולות ממנו אין הוא יכול לבצע בהם פעולות משפטיות כגון הקדש וכדו'. הבית שמואל מחיל בנסיבות קידושי אישה בגזל דידיה, את הלכתו של רבי יוחנן וטוען שהאיש לא יכול לקדש האישה במעות אלו, שכן הן אינן ברשותו ולא יועיל שהאישה הסכימה בקולה לנישואין. בסוף דבריו מצטט ה'בית שמואל' את תשובת ה'שארית יוסף'³⁹⁷ המצדד בעמדה זו ומנמקה כנימוק ה'בית שמואל' והלכת רבי יוחנן שאדם אינו יכול לקדש במעות שאינם ברשותו, ומוסיף תוקף לחוסר היכולת לבצע פעולות משפטיות במעות שאינן ברשותו של אדם 'משום שהמעות ניתנות להוצאה'. יוצא אפוא, שתוקפם המשפטי של המעות נחרץ, עפ"י פוסקים

³⁹⁵ הרב שמואל מפירדא, (פולין, מאה 17), מנושאי כליו של השו"ע בחלק אבהע"ז. שם סעיף קטן יג.

³⁹⁶ נב, א.

³⁹⁷ הרב יוסף כץ (פולין, מאה 16), גיסו של הרמ"א.

אלו, לזכותה' של האישה ונקבע שהאיש משולל אפשרות לבצע פעולות משפטיות במעות שנגזלו ממנו.

כנגד עמדת האוסרים לקדש אישה במעות הגזולות מידי (גזל דידיה), מציב הרי"ל אחרונים³⁹⁸ המכשירים מעשה קידושין זה, אם וכאשר האישה הסכימה בקולה לקידושין (ולא רק שתקה). את עמדתם הם מדייקים מדברי הרמ"א שפסל את הקידושין רק מן הנימוק שהאישה שתקה אך לא מן הנימוק שהמעות אינם ברשותו. את הדרישה שהמעות יינתנו מהאיש לאישה והדרישה שיהיו מעות ברשותו, פותרים האחרונים הללו באמצעות הדוקטרינה של 'גיטו וידו באין כאחד'. בנסיבות אלו הכוונה שהבעל מוחל על המעות שבידה והכסף הגזול הופך להיות פיקדון בידה וכסף קידושין בו זמנית.

את הלכתו של רבי יוחנן שהוזכרה לעיל שאדם אינו יכול לבצע פעולות משפטיות כגון הקדש במעות שאינן ברשותו, הם מבארים באופן הבא: 'היינו כל אחד (הגזלן והנגזל – מ.פ.) אינו יכול להקדיש, אבל בריצוי שניהם נעשה הקדש'.³⁹⁹ במילים אחרות המגבלה על חירות הבעלים לבצע פעולות משפטיות במעות גזולות סרה, כאשר הגזלן והנגזל כאחד, משתפים פעולה ומוכנים לתקף את הפעולה המשפטית של אחד הצדדים.

הרי"ל בשיעורו זה ניצב לצידם של האוסרים על האיש לקדש אישה במעות הגזולות המצויות בידה. נימוקו שונה לחלוטין מן הנימוק שהובא על ידם. הוא דוחה את יישום הדוקטרינה של 'באין כאחד' באופן נחרץ. התנגדותו זו מופיעה בכמה מקומות בכתביו. לדעתו, נעשה בדוקטרינה תלמודית זו, שימוש תמוה של ערוב עבר ועתיד והתנגשות בחוק הסתירה.⁴⁰⁰

³⁹⁸ הוזכר בדברי ה'בית שמואל' שם, וכן מביא הרי"ל את ה'אבני מילואים' (ר' אריה הלר הכהן גליציה, שלהי המאה-18) סימן כח סעיף קטן יג.

³⁹⁹ בית שמואל, שם.

⁴⁰⁰ על התנגדותו לשימוש בדוקטרינה זו, עיין בפרק ו של עבודה זו שם קיימתי ההשוואה בין הרי"ל לרש"ש.

התנגדותו לקידושי האישה במעות הגזולות המצויות אצל הבעל נובעת מתפיסתו חשיבתו הריאליסטית.

להבהרת דעתו הוא עושה שימוש במושג ההלכתי אותו הוא יצר: **קניין על אופנים**.

מקובל לחשוב, כך פותח רי"ל, שגזלן אינו נחשב בעלים של חפץ שגזל, אלא רק חייב באחריותו בנסיבות של אונס. הגזלן נחשב בעלים רקמרגע מעבר הבעלות בחפץ אליו, כגון שהיה ייאוש בעלים ושינוי רשות.⁴⁰¹ רי"ל מתנגד לעמדה זו וטוען שמרגע הגזילה נעשים הגזלן והנגזל בעלים בו-זמנית בחפץ. זאת עד רגע מסוים בעתיד בו יוכרע הדבר האם ימשיך החפץ להיות בלעדית של אחד מהם.

דעל ידי מעשה הגזילה נעשה הדין שאם יהיה אחר כך שנוי מעשה או שנוי השם וכדומה יהי עצם הגזילה לגזלן **נמצא שבשעת הגזילה כבר חל דין קניין לגזלן בחפץ על אופן זה** וכן בעלות הנגזל הוגבלה שתהיה שלו רק באופן שלא יהיה שנוי ונמצא דתיכף בשעת הגזילה כבר קנה בה הגזלן כח בעלות באופן שאם יכלה דין גזל מעל החפץ ויפטר מהשבתו.. על **אופן זה שלו הוא מעתה**.⁴⁰²

בנסיבות המקרה של קידושין בגזל דידיה, האיש אינו יכול לקדש את האישה במעות הגזולות ממנו ולא יועיל מה שהסכימה בפירוש למעשה הקידושין. עפ"י דוקטרינת 'קניין על אופנים' של הרי"ל, מתברר שהאישה נחשבת בעלים במעות אלו מרגע הגזילה וזכות זו 'לא נפקעה עוד ואם כן לא השיגה כל החפץ ממנו'.⁴⁰³

מאחר ואין המעות של האיש בלבד, לא יועיל שיקדש אותה במעות אלו אף הם היא תאמר שרוצה בדבר.

הדוגמא הנ"ל מצביעה על קיומן של תחולות משפטיות סותרות המתקיימות בו זמנית ביחס לתוצאה ההלכתית. בנסיבות המקרה דלעיל מדובר בבעלות על מעות הקידושין שבידי האישה. לדעת הרי"ל, כל גזלן הופך להיות בעלים על החפץ הנגזל

⁴⁰¹נתיבות המשפט, לד סק"ה.

⁴⁰²שיעורי הלכה, עמוד לב.

⁴⁰³שיעורי הלכה, עמוד לג.

במקביל לבעלות הנגזל, עד שיוכרע הדבר. קיום סותר זה ניתן להסבר נח נוכח העובדה שמדובר בזיקה ויחס שורשי נפשי של החפץ ביחס לשני הבעלים. שיטת חשיבה פורמליסטית הרואה בנורמה תוצר של הכרעת המחוקק בלבד, תמנע מלהגדיר אדם או חפץ בהגדרות סותרות. מצב זה עלול להטעות ולבלבל. המחוקק או הריבון השואפים ליעילות ופשטות תפקוד המערכת המשפטית יפעלו להסדיר את ההגדרה האחידה. לא כן בחשיבה משפטית ריאליסטית-מטפיסטית. לדידם של אוחזים בשיטה זו מקורה של הנורמה הוא הקיום הישותי הנכפה על המערכת המשפטית. בהתקיים מצב רוחני כפול נוצרת גם הגדרה משפטית כפולה.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴אודות ההבחנה בין שיטות המשפט הפורמליסטית/פוזיטיביסטית לעומת זו הריאליסטית הרחבתית בפרק ה לקמן.

סיכום

שלוש הדוגמאות שהובאו ממחישות את דרכו המיוחדת של הרי"ל. ביצועו כראש ישיבה-למדן שעוסק בשקלא וטריא הלכתית ופורך קושיות, הוא עושה שימוש בתפיסת עולמו המטפיסית. ההמשגה המטפיסית היא זו אשר מקנה לו את הכלים לפתור קשיים ולהתיר סבך הלכתי של מעמד אישה בגירושין על תנאי, או קידושין במעות גזולות. באלו מתגלה שהתשתית המטפיסית היא מובילה את סדרי ההלכה ומארגנת את התבניות ההלכתיות: מושא הקניין, תהליך הקניין ותוצאתו. לאלו קראתי הלכה מחוללת מציאות. ההלכה היא זו אשר מחוללת את המציאות המטפיסית של קידושי צורת האישה או בעלות מטפיסית של השדה. קיומם בשדה הדיון ההלכתי הוא חידושו של הרי"ל.

פרק ד - חלק ב - הלכה משקפת מציאות

הקדמה

בשני מאמרים יוצאי דופן, 'העלם וזכירה'⁴⁰⁵ ו'קדושת התורה'⁴⁰⁶, מציע הרי"ל משנה הגותית מטפיסית ומדגים אותה במספר דוגמאות הלכתיות מפורטות.⁴⁰⁷ באלו קיימים מספר דוגמאות הלכתיות אותן כיניתי **הלכה משקפת מציאות**. המציאות עליה אנו מדברים היא המציאות העליונה של האדם והמציאות העליונה של העולם. הללו נובעים, כפי שתואר בפרק ג חלק ג משורשה של התורה.

ניטול לדוגמא את הדרישות ההלכתיות הנוגעות למצבים נפשיים כגון מודעות, הבנה הרגשה ועוד. הרי"ל מודע לעובדה שישנם פרטי הלכה אשר 'לפי מצבנו אנו איננו מרגישים אותם על אמיתתם'. המתבונן השטחי אינו מבין את דקות ההבחנה בין מצבים נפשיים שונים, ואת עיקשותה של ההלכה לרף נפשי מוקפד. פתרונו של הרי"ל נעוץ בעמדתו הריאליסטית-מטפיסית. נפשו של האדם אינה אלא ביטוי 'פיסי' וקונקרטי של שורש נפשי עליון. ככזו יש מקום לתת הדעת לאלפי חילוקים והבדלים בין סוגים שונים של ידיעה, הבנה, הרגשה ועוד הבחנות נפשיות.⁴⁰⁸ הבדלים דקים אלו 'ישנם בשרשי הבריאה, ובאופן דק מאוד עד כי לא מורגש קיימים בעולמנו'.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ שיעורי דעת חלק א עמודים קנד-קסח.

⁴⁰⁶ שיעורי דעת חלק א עמודים רה-ריא.

⁴⁰⁷ דנתי בשני מאמרים אלו בהרחבה בחלק ג של פרק ג, אודות תמונת העולם המטפיסית של הרי"ל.

⁴⁰⁸ אודות מקורן העליון של רגשות האדם, וההשפעה הלא מודעת של כל רגש ומעשה וכן ההשלכה בעבודת המידות, עיין במאמר 'נשמת התורה' שיעורי דעת חלק א, עמודים קצג-רד; שם עמוד קלג.

⁴⁰⁹ שיעורי דעת חלק עמוד קסה.

התורה בקדושתה התחשבה ברגשות הכי דקים של האדם וירדה לשורש ועומק דעתו.⁴¹⁰

ריבוד אין סופי זה קיים גם ביחס לשורשה העליון של המציאות העולמית. בהקשר הדיון שאביא לקמן, מדובר בשפה האנושית שהיא 'יש' תרבותי.

בשתי הדוגמאות הבאות, מוצגת דרכו של הרי"ל בפרשנות הבחנות הלכתיות כמשקפות מציאות רוחנית עליונה אין סופית. הדוגמאות עוסקות בפרטי הלכה המביעים שורש עליון אין סופי של שורש העולם ושל שורש נפשו של האדם. בכל אלו ניכרת מגמה ברורה המצביעה על הפער בין המופע החומרי קונקרטי של האדם או התורה ובין השורש העליון האין סופי. ההלכה בפרטיה המדויקים מתייחסת לדקויות עליונות אלו ותובעת להנכיחם בקיום מעשי.

בשתי הדוגמאות לקמן אראה כיצד הדרישה ההלכתית בתחום כינויי נדרים ודיני ההתראה נוגעת בדקות ההבחנות הנפשיות שמקורן במקורה העליון של התורה. תחומים הלכתיים אלו, לו היו נמדדים בקנה מידה אנושי 'רגיל', לא היו מקבלים את חומרת ההבחנה כפי שהיא עתה.

במאמרים אלו הוא מציע כמה משלים לתיאור הפער בין עומקה של התורה וההלכה הנראית.

רואים אנו בחילוקי החומר, כי ישנם ברואים שאין העין רואה אותם, רק ע"י משקפת המגדלת פי מאה. גם אז נראית לעינינו רק בריה קטנה כחודה של מחט. ועדיין גם זו איננה סוף המציאות, כי במשקפת מגדלת פי אלף ייגלו לעינינו עוד ברואים לרבבות וכן הלאה עד אין שיעור. הרי שכל מה שנדמה לנו כי זוהי כבר המידה הכי קטנה עדיין אין שיעור.

⁴¹⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד רח ; שם עמוד ריג.

אלה ההבדלים הדקים ודאי ישנם בשורשי הבריאה בעולמות הכי גבוהים ואם הם במידה דקה מן הדקה שאינה מורגשת כלל בעולמנו... אבל בעולם העליון מורגש הוא להבדל רב.⁴¹¹

⁴¹¹ שיעורי דעת חלק א עמודים קסד- קסה. משל נוסף מופיע בשיעורי דעת חלק עמודים ריב-ריג. הוא מתאר כיצד בנפשו של האדם נרשמת כל הבריאה. 'ואם בריאה כל כך גדולה צריכה להרשם באדם כל כך קטן, הלא בהכרח השרטוטים הנרשמים בנשמתו דקים הם מאוד. דוגמא לזה: ישנם אומנים שכותבים פסוק שלם על שעורה אחת, שאי אפשר לקרוא רק ע"י זכוכית מגדלת. והנה, כל אות ואות, נרשמת שם כנקודה קטנה דקה מן הדקה, כי בהצטמצם פסוק שלם על מקום קטן כזה, כל נקודה קטנה שלו מכילה אות שלמה. וכמו כן, עוד הרבה יותר לאין שיעור, הוא הצמצום, שמצטמצם כל פרט, של עניני הבריאה הנשגבים, בנקודה קטנה שבנפש האדם, ואשר באמת הוא ענין גדול וחשוב מאוד. כי אין לשער רוב החשיבות של כל תנועה קלה שנפש האדם, המכילה בקרבה כל עניני הבריאה הכי גדולים'.

1. הלכה משקפת מציאות נפשית עליונה - דיני התראה

הגמרא מציגה בכמה מקומות⁴¹² את מחלוקת התנאים בין ת"ק ורבי יוסי בר יהודה בשאלה האם נדרשת התראה לתלמיד חכם. לדעת חכמים נדרשת התראה גם לתלמיד חכם, ואילו לדעת רבי יוסי בר יהודה לא נדרשת התראה לתלמיד חכם שכן כל עניינה של ההתראה הוא להבחין בין שוגג ומזיד, וההנחה היא שתלמיד חכם אינו שוגג, אלא יודע את ההלכה ופרטיה.⁴¹³

מוקד דבריו של הרי"ל הוא פסיקתו המפתיעה של הרמב"ם.⁴¹⁴ מחד, הוא פוסק כדעת חכמים 'אחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ צריך התראה'. ואולם, הרמב"ם מנמק את ההלכה עפ"י הנימוק של רבי יוסי בר יהודה: 'שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד שמא שוגג היה'. פסיקה זו העסיקה את נושאי הכלים של הרמב"ם וניתנו לה כמה תירושים. ה'כסף משנה' על אתר וכן אחרונים נוספים טוענים שישנם שני סוגים שונים של התראה. אחת נועדה להצביע על קיומו של איסור, והאחרת נועדה להצביע על קיומה של המציאות העובדתית. המחלוקת בין התנאים מתייחסת רק לשאלת ההתראה שנוגעת לקיומו של האיסור. לא כן הוא ביחס להתראה אודות המציאות והעובדות. בזה לא נחלקו התנאים. נימוקו של הרמב"ם עושה שימוש בדברי רבי יוסי, שכן גם חכמים מודים לעקרון זה.

הקצות⁴¹⁵ קובע שהמחלוקת בין התנאים קיימת ביחס לשני סוגי ההתראה, אלא שלדעת חכמים ישנו חידוש של התורה שגם תלמיד חכם נדרש להתראה עובר לעבירה, ואף שאין היא משרתת את המטרה של ההבחנה בין שוגג למזיד.

⁴¹² סנהדרין ח עמוד ב וש"נ.

⁴¹³ אודות מושג ההתראה עיין בהרחבה במאמרו של א שמש, 'עדות, תוכחה והתראה : עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל', תרביץ סו, ב (תשנז), עמודים 149-168.

⁴¹⁴ הלכות סנהדרין יב, ב.

⁴¹⁵ חושן משפט סח, ח .

הרי"ל צועד בכיוון אחר. לדעתו בדיון בהתראה אין אנו עוסקים בניגוד שבין ידיעת העבירה (או המציאות) ובין אי ידיעת הדין. ההתראה נועדה **לאיכות הידיעה**.

כל ידיעתו של האדם היא 'כשלהבת הקשורה בגחלת (כמבואר בדרך עץ חיים לרמח"ל) שצריכים בכל עת להלהיבה' וכל זמן שאינם מעוררים אותה מעמיא ואזלא (=מתעמעם האור שלה מ.פ.).⁴¹⁶

אדם שחווה חוויה יודע ומכיר את המציאות באופן שונה מזה שזוכר אותה. גובה הלהבות של הידיעה של אדם זה, בהמשך למשל השלהבת, אינו דומה לזה שמשחזר מזיכרונו את אשר ארע.

לאמור, במידת הידיעה של האדם ישנם מצבים אין סופיים ואיכות אין סופית של מידת הערנות ויגובה הלהבות' של הזיכרון. חכמים, לדעת הרי"ל, העמיקו בכללי התורה ומדדו כוחות נפשו של האדם ומצאו כי 'המזיד שאותו הענישה התורה צריך להיות במידה כזו שתהיה הידיעה ברורה אצלו כל כך עד שבתוך כדי דיבור של התראה יעשה את המעשה. ואם עבר זמן כבר נחלשה הידיעה אצלו מאותה מידת המזיד'⁴¹⁷.

ההתראה אם כן לא נועדה להוסיף מידע כל שהוא לאדם, אלא דורשת איכות של ידיעה חווייתית עובר לביצוע העבירה.

הרי"ל מודע לכך שמצבים נפשיים אלו אינם תופסים מקום בשיח היומיומי ואינם מורגשים. הצידוק, מבחינתו, לדרישה הלכתית דקה ומבחינה זו, היא שיבשורשיה של הבריאה מקום אשר עניני התורה מגיעים, רחוקה היא לאין שיעור מידת התראה בתוך כדי דיבור להתראה אחרת, כך שהופכת מזיד לשוגג.

⁴¹⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד קסא.

⁴¹⁷ שם.

הוא מוסיף ומפליג בהבחנות וטוען ששינם עוד חילוקים ואלפי חילוקים בין רמות שונות של ידיעה המבחינים בין סוגים שונים של מזיד. כל אלו כאמור ישנם בשורשי הבריאה בעולמות ולפי מדרגת העולם העליון, ההבדל והחילוק מורגשים.⁴¹⁸

⁴¹⁸ שיעורי דעת חלק א עמוד קסה.

2. הלכה משקפת מציאות עולמית עליונה - כינויי נדרים

ביחס ללשונות נדרים קיימים בדברי הרי"ל⁴¹⁹ ביטויים מטפיסיים יוצאי דופן באמצעותם הוא מנהיר הבחנות הלכתיות דקות בעולמם של הנדרים. הללו שייכים למגמה אותה כיניתי הלכה משקפת מציאות. בדוגמא זו בא לביטוי שורשה העליון של המציאות העולמית החומרית. בהקשר זה, השפה האנושית.

ר' יוחנן⁴²⁰ סובר במסכת נדרים שכינוי נדרים הרי הם כלשון נכרים. לאמור, כינויים שהם מילים ועיצורים ללא משמעות בלשון הקודש, הינם בעלי מעמד של לשון זרה, ואינם נחשבים חסרי כל משמעות. הרי"ן במסכת נדרים⁴²¹ מקשה על דעתו זו של ר' יוחנן מתוך המשנה השנייה של המסכת.⁴²² המשנה מפרטת את כינויי הנדרים כגון: קונם וקונח, ופוסקת שהם תקפים. על כך שואל הרי"ן, מדוע לדעת רבי יוחנן היה על המשנה לפרש כינויים אלו, ולא הסתפקה באמירה כללית 'שכל הנודר בכל לשון, נדרו נדר'?

הרי"ן מתרץ בשם ר' יהודה ברבי חסדאי את התירוץ הבא:

רבותא אשמעינן דלא מבעי בלשונות נכרים שהם לשונות גמורים שהנודר בהם נדרו נדר אלא אפילו בלשונות שאינן גמורים כגון קונם וקונח שהרי לשון הקודש הוא אלא שנשתבש. וסד"א שהנודר בהן לא יהא נדר, כיון שאינן לשון גמור כפני עצמו קמ"ל דכיון שהנכרים מדברים בהם אע"פ שאינן מעיקר לשונם אלא משיבוש שהוא בידם הרי הוא נדר גמור.

מדברי הרי"ן עולה שישנם שלושה סוגים שונים של לשונות נדרים תקפים: נדר בלשון אומות העולם, כינויי נדרים שהם לשון הקודש שהשתבשה והפכה ללשון אומות העולם, וכינויי נדרים ללא כל משמעות. ר' יוחנן, לאור הצעה זו, קבע את דבריו ביחס לקטגוריה השנייה - כינויים שהם לשון הקודש שהשתבשה. זאת בשונה

⁴¹⁹ שיעורי דעת חלק א עמודים קסב-קסג.

⁴²⁰ נדרים י עמוד א. ריש לקיש סובר לעומתו שהכינויים הם: 'לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בהם'.

⁴²¹ ב עמוד א ד"ה כל כינויי.

⁴²² נדרים ב,ב.

ובנוסף לדברי המשנה שעוסקת בקטגוריה השלישית. בדברי הר"ן עצמו לא ניתן פשר להבחנה זו.

הרי"ל מבאר את הבחנתו של הר"ן באמצעות המשגה מטפיסית הנוגעת בשורשי השפה והקיום האנושי והתרבותי.

לדעת הרי"ל, בכל המרחב ההלכתי של הנדרים ישנן דרישות הנוגעות לממד הנפשי-האישי וישנן דרישות הנוגעות לממד התרבותי-הכללי. הדרישה הנוגעת לממד הנפשי-האישי נוגעת למחשבותיו ולרצונותיו של האדם. בהקשר זה נקבע שנדר לא ייכון כל זמן שלא יוציא האדם את דבריו בפיו. החלטה ומחשבה אינם מספיקים דיים בכדי להחיל נדר ולחייב את האדם. עצמת ההחלטה משתנה כאשר היא עוברת ממחשבה אישית לאמירה בפה.⁴²³

לצד קיומה של הדרישה הנפשית-אישית, ישנה דרישה תרבותית-כללית הקשורה לשפה בה משתמש האדם.

האדם, כך לרי"ל, צריך לבטא את נדרו ב'לשון גמורה שיש לה שורש בנפש האדם ומשורש נשמת בני האדם היא נובעת'.⁴²⁴ לא די בביטוי שפתיים ויש להשתמש בשפה שמקורה באחת מן השפות המקובלות (ולדעתו ישנן שבעים אומות ולהם שבעים לשונות גנריות). ללא שימוש במטריה זו, ייחסר לאדם גורם משמעותי בנדר והוא לא יחול.

כאשר אדם משתמש בשפה מקובלת בעת נדרו, נדרו תקף אף אם אין זו שפתו שלו. סבת הדבר היא, שהשפה נובעת משורש נשמת בני האדם. 'מאחר שמשורש נשמת האדם היא יוצאת יש לה הד גם בלב זה האדם'. לאמור העובדה שהוא עושה שימוש בישות אנושית שורשית יש בכוחה לפעול את הדבר. הרי"ל מוסיף ומעמיק את הנימוק בעובדה ש'כל בני האדם שייכים זה לזה במידת מה. ונמסר אופן

⁴²³ שיעורי דעת חלק א עמוד קסג.

⁴²⁴ שיעורי דעת חלק א עמוד קסג.

מחשבותיהם של כל האומות זו לזו באיזו מידה.⁴²⁵ לאמור, האדם הנודר לא רק שעושה שימוש במכשיר תרבותי מוכר, אלא יש לשפה זו 'הד' בנפשו שלו. הד זה, כך נראה, יוצר זיקה וקשר ההופכים את הכינויים הללו לבעלי משמעות מבחינתו האישית. חידושה של המשנה, עפ"י הר"ן הוא, שאף כינויים שכיום נחשבים לחסרי משמעות שכן הם שיבוש לשון הקודש, יש להם ערך. זאת מכח הוא העובדה שמקורם הוא בלשון הקודש ובשפה קיימת. לא כן הוא כאשר עושה אדם שימוש בכינויים סתמיים שאין להם כל מקור ושורש תרבותי.

בהמשך השיעור הוא מוסיף נופך מטפיסי. לדבריו, השפה והמילים מקבלות את תוקפם לא רק בגין ההקשר התרבותי הנוכחי (שפת בני אדם), אלא בגין השורש המטפיסי העליון:

הביטוי בלשון משובשת שאין לה שורש בלשון בני אדם או בדיבור שיש לו משמעות אחרת, **הנהו בעולמות העליונים ממש בחינת 'ספק' לעומת הביטוי בלשון גמורה ובדיבור ברור**.⁴²⁶

תוקפו של כינוי שמקורו בשפה 'אמיתית' שונה לאין ערוך מכינוי שאין לו מקור בשפה. ההבדל נעוץ בשורש הרוחני העליון. לשפה ממשית יש שורש רוחני עליון מוצק. זאת, לעומת הכינוי שחסר שורש זה.

הדרישה ההלכתית לשימוש בשפה קיימת, אף אם מדובר בשיבוש של שפה, ולא בכינויים סתמיים, היא דוגמא נוספת להלכה המשקפת מציאות עליונה. המאזין התמים לא יבחין בין כינוי סתמי חסר מקור ובין כינוי שהוא שיבוש לשוני שמקורו בשפה. ההבחנה, כאמור, נובעת מן היסודות הריאליסטים-מטפיסיים שבאים לידי ביטוי בהבחנות הלכתיות דקות.

מעניין להשוות את יחסו של הרי"ל למעמדה של השפה כפי שהוצג לעיל, לדברי אחרונים שונים הדנים בסוגיה זו בדבריהם של בעלי התוספות. בעלי התוספות⁴²⁷

⁴²⁵ שיעורי דעת חלק א עמוד קסג.

⁴²⁶ שיעורי דעת חלק א עמוד קסד.

התמודדו עם שאלת הר"ן דלעיל וענו תשובה אחרת. כאמור לעיל הר"ן, שאל על ר' יוחנן הסובר שכינויי נדרים הם כלשון נכרים, מדוע פרטה המשנה דווקא דוגמאות אלו ולא אמרה באופן כללי 'כל הנודר בכל לשון נדרו נדר'. תשובת בעלי התוספות היא, שהדוגמאות במשנה הן דוגמאות ייחודיות ואינן דומות לשאר הכינויים. הדוגמאות של המשנה: קונם קונח, ישמשו כנדר אף בנסיבות של אדם שאינו מבין את מה שאומר, לעומת כינויים אחרים בהם יש חובה להבנת דבריו (שמשתמש בלשון או בכינוי של קרבן): 'הני דמתניתין אפילו לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר'.

אחרונים⁴²⁸ בארו את הבחנתם של בעלי התוספות לאור הבחנה בין לשון הקודש ושאר הלשונות. לשון הקודש היא לשון בעצם ואילו שאר הלשונות הן הסכמה אנושית. אשר על כן כוחה של שפה שאינה לשון הקודש עומד לה רק כאשר היא מובנת. לא כן לשון הקודש. כל שימוש בה הוא הנכחה של העצם עצמו שאינה מותנית בהבנתה. כינוי שהוא שיבוש של לשון הקודש הוא בעל מעמד של לשון הקודש ואין צורך להבינו, משא"כ כינויי של שאר לשונות.⁴²⁹

הרי"ל בשונה מאחרונים אלו אינו מעניק תוקף עצמותי ללשון הקודש, אלא קובע שכל שפה יש לה שורש בעליונים⁴³⁰ ומשכך היא בעלת תוקף בנדרים. משא"כ כינוי

⁴²⁷ד"ה כל כינויי נדרים ב עמוד א.

⁴²⁸ביאור הלכה אורח חיים סימן ס"ב; 'חידושי ר' שמואל רוזובסקי', נדרים, סי' א סעיף ז.

⁴²⁹בדברי ה'ביאור הלכה' יושמה הבחנה זו ביחס לקריאת שמע בכל לשון לעומת לשון הקודש. הגרי"ז מברסקי, (חידושי הגרי"ז על הש"ס, נזיר, ב, עמוד א), חולק על הבחנה זו וטען שהיא נכונה רק ביחס לקריאת שמע ואין ללמוד ממנה אודות נדרים. בקריאת שמע קיימת חובה של קריאת התורה וכל עוד היא נאמרת בלשון הקודש מתקיים הדין של קריאה. כאשר אדם משתמש בשפה אחרת הוא בוחר למעשה ב'מסלול' שונה של קריאת שמע, שמבוסס על 'שמיעה', ולא על קריאה ולכן יש חובה להבין הנאמר. חילוק זה אינו רלבנטי לנדרים.

⁴³⁰הקביעה שלכל שפה ואומה יש שורש רוחני והיא אינה רק תוצר של מוסכמה חברתית מופיעה בהגותם של ראשונים ואחרונים: עיין כוזרי א, נה; מהר"ל גור אריה דברים א, יט 'כל אומה לפי מה שהיא נתן לה הקב"ה לשון'. ובאופן חריף וחד הרב צבי יהודה קוק, שיחות הרב צבי יהודה לספר דברים עמוד 462: 'כל מיני הלשונות הם יצירה אלוהית.. כמו שהעמים השונים הם יצירה אלוהית'; צמח צבי, אגרות הרב צבי יהודה, חלק א החל מעמוד קא. בהגות הכללית, התפיסה אודות השפה כביטוי לטבע פנימי ('אידיאות') ולא רק להסכמה חברתית, החלה להתפתח במאה ה-18 בין השאר בכתיבתו של ג'ון לוק (מסה על שכל האדם, ספר שלישי, על המילים, הוצאת מאגנס תשל"ב, עמודים 547 ואילך). התיאוריה של לוק זכתה לביקורת בין השאר בידי מי שמחזיק בעמדות העכשוויות המקובלות ביחס

שאינו שפה וממילא לא ייחשב כנדר תקף. קביעתו זו מובנת היטב על רקע תפיסתו הכללית שכל המצוי בעולם יש לו שורש בעליונים⁴³¹ כפי שפורט בפרקים העוסקים בהגותו המטפיסית.

סיכום

הדוגמא האחרונה עסקה בניתוח ופרשנות הלכתית מדיני הנדרים. חז"ל נתנו תוקף להתחייבות בנדרים אף באופן של כינוי בלבד. לדעתו של הרי"ל זו נובעת מן ההכרה ההלכתית בקיומה של השפה כמציאות עליונה שבאה לידי ביטוי במבע שפתו של האדם (מסיבות שונות). ביטוי לשוני שאינו מבע של שפה אינו בר תוקף. בכך באה לידי ביטוי עמדתו של הרי"ל הרואה בהלכה מימוש ושיקוף של רבדי המציאות העליונה.

לחקר השפה והלשון, לודוויג ויטגנשטיין, בספריו המחברת הכחולה והמחברת החומה (הוצאת רסלינג 2006). על תפיסות אלו עיין עוד בכתבתו של ז'אן-ז'אק רוסו, מסה על מוצא הלשונות, הוצאת רסלינג 2008; ו'המאמר על ראשית השפה', מאת יוהאן גוטפריד הרדר, בתוך: ש"ה ברגמן, בתוך הפילוסופיה החדשה: מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, הוצאת מוסד ביאליק 1973, פרק שלישי. בעת החדשה זכה תחום מחקר זה לעדנה עם שינוי המגמה ויצירת הזיקה בין שפה ופסיכולוגיה/סוציולוגיה במחקריהם של דה-סוסיר, ונועם חומסקי. תודה לד"ר אליעזר מלכיאל על הפניותיו.⁴³¹ שיעורי דעת חלק א עמו, ובסדרת המאמרים, 'כי כל בשמים ובארץ'.

פרק ה

תורת המשפט של הרי"ל - ריאליזם מטפיסי

הקדמה

ריאליזם ונומינליזם הלכתי

ריאליזם פיסי וריאליזם מטפיסי

ריאליזם מטפיסי נורמטיבי

חיבור הלכה ומטפיסיקה – השוואה

הקדמה

את תפיסת ההלכה והמשפט של הרי"ל ניתן לאפיין כריאליזם מטפיסי נורמטיבי. להבהרת תפיסה זו מוקדש פרק זה.

י" סילמן, שדבריו יובאו בהמשך בהרחבה, טבע את צמד המושגים ריאליזם ונומינליזם כמושגי מפתח בחקר ההלכה.⁴³² המונח ריאליזם בהקשר זה, מצביע על

⁴³² המאמר הפורץ דרך היה בשנת תשמ"ה תחת הכותרת: 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב (התשד"מ-התשמ"ה), עמוד רמט ואילך. ברבות השנים הוסיף סילמן לדון בסוגיה זה ולהציע נפקויות הלכתיות רבות, בין השאר במאמרים הבאים: הנ"ל, 'מצוות ועבירות בהלכה: ציות ומרי או תיקון וקלקול', שנתון המשפט העברי, טז (תשנ"ב), עמודים קפג-רא. , Daat 31 -Introduction to the philosophical analysis of the normative-ontological in the Halkha (1993) v-xx; הנ"ל, 'הרלוונטיות של חיובים לגבי בעלי חיים: עיון פנומנולוגיה בהלכה', מחקרים בהלכה

היחס שבין אובייקטים וחלויות הלכתיות הקשורות עמהם. בסדרת מאמרים שפרסם משנות התשעים ואילך עסק סילמן במופעים שונים של מגמות אלו בהלכה. מאמריו היכו גלים ונדונו בספרות מחקר ההלכה והמשפט העברי באופנים שונים ובמהלך שנים רבות.⁴³³ הגדרותיו וטענותיו זכו לביקורת מצדדים שונים⁴³⁴ ויחד עם זאת הגרעין הקשיח של טענתו נותר בעינו.

הריאליסט הוא זה אשר רואה בחלויות ההלכתיות תכונות השייכות לעצמים. הנומינליסט לעומתו, מאפיין את החלויות ההלכתיות כנגזרת של מעשה חקיקה וציווי.

נוסף לשאלת מקורן ותוקפן של הנורמות, קיימת בקרב תיאורטיקנים של המשפט (וההלכה) השאלה, מהו אופי ההליך הפרשני. האם משניתן החוק יש לפרשו באופן לשוני וכמערכת סגורה (פורמליזם), או שיש לפרש את לשון החוק (וההלכה) כייצוג

ובמחשבת ישראל (תשנ"ד), עמודים 243-260; הנ"ל, 'הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן', שנתון לחקר המשפט העברי יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמודים כג-נא; הנ"ל, 'תוקפן של ההוראות ההלכתיות עיון מטה-הלכתי עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה', א' רוזנק וא רביצקי (עורכים), תשס"ח עמודים 25-3. סיכום מקיף של מפעלו מצוי בספרו האחרון, בין 'ללכת בדרכיו' ו'לשמוע בקולו', אלון שבות 2012.

סילמן מציין (היקבעויות, עמוד 3) שהראשון שהצביע על המגמות הריאליסטיות בהלכה, היה השופט מ' זילברג, אשר כינה מגמה זו נטורליסטית וציין לשלושה דיונים הלכתיים מאפיינים. דברי זילברג יובאו בהמשך. כאמור לעיל, סילמן ניתח את הספרות ההלכתית כולה, ויצר את ההמשגה המצוינת לקמן.

⁴³³ לאחרונה נערך קובץ שלם של דיני ישראל פרי מחקרם של חוקרים מדיסציפלינות שונות במדעי היהדות, אשר דן בחידושו זה של סילמן ובו פירוט מאמריו השונים, דיני ישראל, כרך ל תשע"ה עמוד 3. המאמרים דלקמן נוגעים באופן ישיר בסוגיה הנידונה בפרק זה: מ' בריס, 'המטפיזיקה של הגירושין: עיון הלכתי פילוסופי בסדר הגט', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 43-90; ד' שוורץ, 'מקל וחומר לגזרה שווה – על ריאליזם ונומינליזם טבע וגלוי', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 139-178.

ש"ע וזנר, 'היבטים אונטולוגיים של איסור במשפט התלמודי', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 91-138; ד' שוורץ, 'עוד על תפיסת ההלכה של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק: בין הקונצפטואלי לתודעתי', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 155-178; Jeffrey L. Rubenstein, 'Nominalism and Realism Again', Dine Israel 30 (2015) pp. 79-120.

⁴³⁴ מאמרו של לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), דן בהמשגתו של סילמן ומציע חלופות.

ומתן ביטוי למקור תוקפו (או תכליתו)? בהקשר של תפיסות ריאליסטיות, עולה השאלה האם האופי הריאליסטי של מקור הנורמה וההלכה, אמור להשפיע על דרכי הפרשנות של סעיפי ההלכה?

תפיסתו הריאליסטית של הרי"ל הייתה מקיפה ורחבה וחלה ביחס לשני התחומים דלעיל. הוא ראה במושגי ההלכה מימוש וביטוי למציאות רוחנית עליונה; בכך ניתן לסמן אותו כריאליסט מטפיסי. נוסף לכך, הפרשנות ההלכתית שלו הייתה מבוססת על תפיסתו הריאליסטית והוא נתן מקום וביטוי לעמדה זו במהלך דרכו הפרשנית של התלמוד ומושגי ההלכה. משכך, ניתן לראותו כאיש הלכה ריאליסט מטפיסי נורמטיבי.

בדברים הבאים אציג את תפיסת ההלכה והמשפט של רי"ל בשני מאפייניה: הריאליזם המטפיסי, והריאליזם המטפיסי הנורמטיבי.

ריאליזם ונומינליזם הלכתי

סילמן במחקריו השונים הצביע על שני זרמים מרכזיים בתולדות ההלכה. הללו נחלקים בשאלת היחס לממשותן של החלויות ההלכתיות. עפ"י הזרם הנוטה לריאליזם הלכתי, החלויות ההלכתיות הינן תכונות המשויכות לעצמים בדומה לתכונות פיסיקליות. הטומאה או הטהרה הינן תכונות הקיימות באדם ומהן נגזרות הלכות רלבנטיות.

מנגד ישנו זרם בהלכה, הנומינליזם, אשר מאפיין את החלויות ההלכתיות על בסיס הצו וההוראה של התורה או חכמים. החמץ נאסר משום שהתורה או חכמים ציוו עליו, ובזה מסתכמת מובנה של החלות. אין כל ממשות מציאותית לחלות הלכתית זו.

המקור הקדום ביותר המציע עמדה מעין זו האחרונה, הוא מדברי המדרש בשמו של רבן יוחנן בן זכאי. במהלך המדרש מעומתת הגישה הנומינליסטית עם עמדות אחרות. הנומינליסט המכיר בערך של האיסור מכוח הצו הא-לוהי בלבד, מעומת עם עמדות אחרות המתקפות את הצו האלוהי מכוח ממשות וחוקיות טבעית או אחרת. בסופו של המדרש מציג רבן יוחנן בן זכאי טיעון רפלקטיבי המניח את תשתית החשיבה ההלכתית שלו. טענה זו מזוהה כתפיסה נומינליסטית מובהקת.

אמר להם (רבן יוחנן בן זכאי – מ.פ.) חייכם לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקב"ה הוא, א' הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור גזרתי זאת חוקת התורה.⁴³⁵

⁴³⁵פסיקתא דרב כהנא ד, ז (עמוד 74) ומקבילות. לניתוח מאמר זה והשלכותיו הרוחניות עיין במאמרה של ו' נעם, 'האומנם לא המת מטמא?' לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים, תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 157-188.

ניגוד זה מזכיר את הדילמה האפלטונית באותיפרון: לפי הריאליסט החלויות הן תלויות המציאות ויש לראות בהן טוב או רע מצד עצמן, ולכן הא-ל ציווה אותן, ואילו הנומינליסט הרואה במצוות צו שאינו מבוסס מציאות, מתאר את הטוב כפרי הצו הא-לוהי.⁴³⁶

בקרוב המחקר התורת-משפטי נעשה שימוש בהמשגה אחרת לציון ההבדל של המקור לנורמות המשפטיות. ההבחנה היא בין פוזיטיביזם ומשפט הטבע.⁴³⁷

הפוזיטיביסט, כדוגמת הארט, רואה במעשה החקיקה האנושי את מקור תוקפה של הנורמה ואינו מכיר בקיום ישותי 'קודם'. מעשה החקיקה כגון פקודות הריבון או קיומה של מערכת המשפטית, הם מקור תוקפה של כל נורמה.⁴³⁸

בר הפלוגתא של הפוזיטיביסט הוא זה אשר מכיר במשפט הטבע כמקור תוקפן של הנורמות. הוא מכיר בזיקה הקיימת בין הנורמה ובין מקורות על אנושיים (הטבע) או עקרונית וערכים פנימיים לאדם (התבונה). הריייל קרוב בעמדותיו לבעלי הגישה של משפט הטבע.⁴³⁹ לדידו הנורמות ההלכתיות-משפטיות מקיימות זיקה וקשר הדוקים למקורם העליון והשורשי של האדם או העולם. דוגמאות לקיומן של זיקות אלו בין הנורמה והמקור השורשי העליון הופיעו בפרק העוסק בשיעוריו הלמדניים.⁴⁴⁰

⁴³⁶ לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), עמוד 79; י' סילמן, בין ללכת בדרכיו ולשמוע בקולו, אלון שבות תשע"ב עמוד 31.

⁴³⁷ לסיכום הגישות השונות עיין בספרו של ע' שפירא, תורת המשפט, קריית אונו 2007.

⁴³⁸ כך לאור התיאוריות הפוזיטיביסטיות מבית מדרשם של הארט, קלזן ואוסטין. סקירה ממצה של אלו עיין בספרו של ע' שפירא, תורת המשפט, קריית אונו 2007, עמודים 147-33.

⁴³⁹ הגותו קרובה לתפיסות של משפט הטבע הקלסי נוסח אקווינס ואחרים, יותר מאשר תפיסות המשפט הטבעי המודרני נוסח פולר. שכן הראשון עוסק באופן מובהק במקורה האבסולוטי של הנורמה ולא רק בשאלות של תפקיד הנורמה. עיין בספרו של ע' שפירא, תורת המשפט, קריית אונו 2007, עמודים 151-205.

⁴⁴⁰ הלכה מחוללת מציאות והלכה משקפת מציאות, כאמור בפרק ד.

ריאליזם פיסי וריאליזם מטפיסי

תפיסת הרי"ל מתאפיינת בריאליזם מטפיסי. בדברים הבאים אבחין בינו ובין הזרם הריאליסטי ההלכתי הנפוץ יותר.

להבהרת הדברים אצטט מדבריו של סילמן עצמו במאמרו החלוצי שפתח את העיסוק בנושא. במאמר זה הניח סילמן את הגדרות היסוד לדרכו.

סילמן מצביע על שלושה 'שותפים' בכל תהליך הלכתי: 'צורה', 'מצע' ו'תצורה'.

ה'צורה' היא: 'אפיון האחראי למעמדו ההלכתי המסויים של מושא כלשהו. כך לדוגמה האיפיונים איסור טומאה קדושה ובעלות הם בגדר צורות. 'מצע' הכוונה למושא כלשהו הראוי, בתנאים מסוימים לקבלת צורה. כך למשל כלי מהווה מצע לקבלת הצורה טומאה. במושג 'תצורה' הכוונה לצרוף הממשי של מצע וצורה. כך למשל הכלי – המצע - שהה באוהל מצע, חלה עליו טומאה – הצורה - , והתהוותה תצורה – הכלי טמא.⁴⁴¹

הריאליסט ההלכתי, לדעת סילמן, מניח שהצורות שהן הנורמות, קיימות כתכונות 'המשוייכות במישרין למצעים' ממש כמו שקיימות תכונות טבעיות בעצמים.⁴⁴² החמץ שבלחם הוא תכונה מתכונות המצע החומרי, הלחם, וכן הוא ביחס לממזרותו של אדם שנולד באיסור.

שורשיה של הטענה שישנו קשר ישותי רוחני בין המציאות הפיסית ובין התורה מצוי כבר בדברי חז"ל. כך מוצאים אנו במאמר חז"ל הידוע בריש בראשית רבה :

⁴⁴¹ סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב (התשד"ם-התשמ"ה), עמוד רנ.

⁴⁴² שם, עמוד רנ.

בראשית ברא אלהים וגו'. ר' אושעיא פתח ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים (משלי ח ל) ..אמון אמון התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו אלא דיפטראות ופינקסות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופשפשים, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם.⁴⁴³

עפ"י מהלכו של המדרש התורה היא המפה המדריכה את הקב"ה בבריאת העולם, ומכאן שישנו מימד של קיום התורה המופיעה כמציאות מובנית של עולם וחיים אשר ממנה נגזרה הבריאה הממשית.

תפיסה נטורליסטית זו בולטת ומודגשת בעיקר בתחומים השייכים לקדושה וטומאה. ספרות ענפה קיימת בתיאור הטומאה כישות רעה ומזיקה שיש להתרחק ממנה, וכבעלת מאפיינים פיסיים שנכנסת ויוצאת מכלי או בית.⁴⁴⁴

יצוין, שבקרב חוקרי ההלכה קיימת מחד, הסכמה אודות קיומה של מגמה ריאליסטית בקרב כת קומראן והצדוקים, וחוסר הסכמה מאידך אודות קיומה של מגמה זו אצל חז"ל. המלומדים דניאל שוורץ ורובינשטיין מעשירים את הדיונים אודות מחשבת ההלכה בסוגיה זו.⁴⁴⁵ אחרים, כגון ורד נעם וכריסטיאן הייז, טוענים לעמדה משלבת אצל חז"ל הכוללת מגמות ריאליסטיות ונומינליסטיות כאחד.⁴⁴⁶

⁴⁴³ בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק א,א. למקבילות ופרשנות מאמר חז"ל זה עיין בדבריו של א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, י-ם תשכ"ט, עמוד 175

⁴⁴⁴ כן הוא בספרה המקיף של ו' נעם העוסק בתורת הטומאה והטהרה של חז"ל, מקומראן למהפכה התנאית, היבטים בתפיסת הטומאה של חז"ל, י-ם תש"ע. פרק ד (עמודים 319-220) עוסק כולו בתורת הטומאה והטהרה של חז"ל בעקבות המשגה של סילמן. מסקנתה היא ש'ההלכה התנאית מייצגת תפיסה ריאליסטית עם היבטים נומינליסטים' (שם עמוד 246). להפניות נוספות עיין ש"ע וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמוד 90, הערה 5.

⁴⁴⁵ Daniel Schwartz, 'Law and Truth :On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law' in The Dead Sea Scrolls : Forty Years of Research, ed. D. Dimant and U. Rappaport (Leiden:Brill, 1992)229-40 : Jeffery L. Rubinstein 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law : A

בימי הביניים מנוסחת העמדה הריאליסטית כמשנה הגותית מסודרת. כך אצל בעלי הסוד, אצל ריה"ל ועוד. אביא דוגמא מובהקת ובולטת מן הדורות המאוחרים של ההגות היהודית. רבי משה חיים לוצטו בספרו 'מסילת ישרים' מדמה את האיטורים ההלכתיים הקשורים למזון לרעל, ואת השימוש בהם כסכנה אמיתית לנזק נפשי ורוחני:

הנה כל בר ישראל שיש לו מוח בקדקודו יחשוב איטורי המאכל כמאכלים הארסיים או כמאכל שנתערב בו איזה דבר ארסי. כי הנה אם דבר זה יארע, היקל אדם על עצמו לאכול ממנו? אם יישאר לו בו איזה בית מיחוש אפילו חששא קטנה, וודאי שלא יקל, ואם יקל לא יהיה נחשב אלא לשוטה גמור.

אך איטור המאכל כבר ביארנו שהוא ארס ממש ללב ולנפש הישראלי, אם כן מי אפוא יהיה המיקל במקום חששא של אסור.⁴⁴⁷

לדידו של הרמח"ל, במאכל האסור עצמו ישנה תכונה שהיא כארס המזיקה לאדם האוכל, ומכך נגזרות משמעויות מעשיות רבות.

יש להדגיש שכל התיאור עד כה אודות קיומה של תפיסות ריאליסטיות או ביטויים הלכתיים ברוח זו, מוגבלים בעיקרן למרחב הלכתי מסוים. מרחב זה ניתן לתחמו, עפ"י חלוקתו של בעל הטורים, לתחומי יורה דעה ואורח חיים.⁴⁴⁸ במילים אחרות,

Reassessment' DSD 6 (1999):157-83. והמשכו של הדיון בכרך האחרון של דיני ישראל, לעיל הערה 433.

⁴⁴⁶ ורד נעם, מקומראן למהפיכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, י"ם 2011 עמודים 220-255; Christiane Elizabeth, Legal Realism and the Fashioning of Secration in Jewish Antiquity, in SECTS AND SECTARIANISM IN JEWISH HISTORY 119 Sacha Stern ed., (LEIDEN: Brill, 2011)

⁴⁴⁷ מסילת ישרים פרק יא. הרחבה אודות התפיסה המזהה את האיטור ההלכתי כרעל עיין בספרו של ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י"ם תשע"ו, עמודים 150-156. אודות הוגים נוספים השייכים לזרם זה המציעים 'משלים' אחרים מזה של הרעל האסור' כתיאור של הפנומן ההלכתי, עיין במבוא של י' סילמן בספרו המסכם 'בין ללכת בדרכיו ולשמוע בקולו', אלון שבות תשע"ב, עמודים 27-40.

⁴⁴⁸ מ' אלון הבחין בין ההלכה ה'דתית' וההלכה ה'משפטית'. המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, י"ם תשנ"ב, חלק א עמודים 100-124.

התחום ההלכתי המשפטי, חושן משפט ואבן העזר, נעדר מן הדיון הריאליסטי של כת קומראן או מן ההגות היהודית שתוארה לעיל. בעלות ממונית או גירושין לא נתפסו כתחומים הלכתיים עליהם יש להחיל את התפיסה הריאליסטית. המגמה הריאליסטית והנטורליסטית בהלכה לא התקיימה ביחס לשדות הלכתיים אלו.

הראשון שהצביע על 'זליגה' אל התחום המשפטי הלכתי של 'חושן משפט' היה שופט בית המשפט העליון משה זילברג. זילברג הצביע על תופעה מיוחדת זו, שלדידו טרם זכתה לתשומת לב החוקרים, וכך כתב:

העברת חוקי הטבע לחללה של הספירה המשפטית כלומר להחלתם של חוקי הטבע על המאורעות המתרחשים בעולם המשפט. את השינויים החלים בעולם המשפט כמו: חילופי בעלים (מכר, מתנה, ירושה) או שינוי סטאטוס (גירושין, קידושין אלמנות) .. רואים לא כמשהו דמיוני, מופשט, אלא כמאורעות של ממש בעולם המציאות, ולכן מחילים עליהם, כביכול, את החוקים הפועלים בחיי המציאות.⁴⁴⁹

התהליך של כתיבת שטר ויצירת שעבוד הופך להיות מעתה מאירוע משפטי-אנושי בלבד לאירוע פסיקלי הנתפס 'בקטגוריות של קאוזאליות פיסית ומוחלים עליו חוקי הטבע החולשים על אנרגיה סיבה ומסובב'.⁴⁵⁰

סילמן בעקבות זילברג חקר את ענפי ההלכה השונים לאור מגמות אלו, בחן את הדיונים ההלכתיים מימי בית שני ועד לפוסקי זמננו, והצביע על שתי מגמות אותן תיאר כמגמה ריאליסטית ומגמה נומינליסטית של ההלכה.

חוקרים שונים אשר עסקו בהבחנתו של סילמן החרו החזיקו אחריו, וסמנו את העמדה הריאליסטית כבעלת מאפיינים פסיים מודגשים. כך לורברבוים במאמר שמוקדש כולו לריאליזם ההלכתי ולביקורת על המשגתו של סילמן (בעיקר ביחס לקוטב השני – נומינליזם).

⁴⁴⁹ מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, י-ם תשכ"ד, עמוד 6.

⁴⁵⁰ זילברג, שם.

ריאליזם הלכתי מדבר על ממשויות הלכתיות... המתנהגות ברגיל כישויות פיסיות נטורליות ; הן חלל-זמניות , הן הוות ונפסדות, והמציאות הארצית ובכללה מעשי בני האדם.. משפיעים עליהם. כך למשל מוות יוצר טומאה קונקרטי, המצויה בגוף המת ובוקעת ממנו, היא עוברת מדבקת למשל במגע או באוהל.. ; הקדושה יורדת עם כניסת השבת ומסתלקת עם יציאתה.⁴⁵¹

לדעת לורברבוים, הריאליסט ההלכתי רואה בחלויות ההלכתיות קטגוריות הכרוכות באובייקטים ומושפעות מהן, ויש להם מאפיינים של אובייקטים פיסיים של חלליות וזמניות.

הרי"ל אכן שייך לזרם המחשבה הריאליסטית. לדידו, החלויות ההלכתיות אינן נומינליסטיות, פרי הצו וההחלטה של בעלי הסמכות בלבד. הוא מניח שהחלויות ההלכתיות הן ריאליות קרי בעלת מאפיינים מציאותיים. יחד עם זאת ניתן להצביע על הבדל בולט בין מאפיין הממשות והמציאות עליו דבר סילמן והחוקרים שעימו, ובין מאפיין המציאות של המושג ההלכתי המקופל בשיעורי ההלכה וההגות של הרי"ל.

לדידו של סילמן הריאליזם הוא פיסית, ואילו לדידו של הרי"ל הריאליזם הוא מטפיסי.

כאשר סילמן מדבר על 'צורה' במישור ההלכתי הוא מכוון לתכונה שקיימת בחפץ/מצע מסוים, ואילו הרי"ל מכוון לישות רוחנית עליונה שתתגשם ותופיע גם כתכונה איכותית במצע הפיסי. עבור סילמן קיומה של התכונה, הצורה, במצע ללא כל פעולה של המחוקק, היא מיסודות המאפיינים הריאליסטים. הרי"ל כאמור מניח את ההפך וטוען שכניסתה של ה'צורה' ל'מצע', ומימוש התחולה ההלכתית בחפץ הנידון היא אירוע מאוחר בשלבי התגבשות המושג ההלכתי. לדעתו, כל אירוע משפטי הלכתי הוא דו-שלבי: בשלב ראשון מתקיים אירוע רוחני ישותי, בו שורשו של החפץ הנדון נקשר באדם ובשורשו, ובשלב שני, מתורגמים הקשר והזיקה

⁴⁵¹ לורברבוים, שם עמוד 69.

הישותית לכלל זכויות משפטיות וכדו'. משפט מכונן שמצביע על מגמתו של הרי"ל הוא 'קנייני האדם הם משורש נפשו', לאמור, הקשר והזיקה בין האדם ורכושו אינם מסתכמים במוסכמות חברתיות או חוקיות אלא בזיקה ישותית רוחנית ולכך השפעות מרחיקות לכת בהבנת המעשה המשפטי. דברים אלו יובהרו במהלך הפרק.

מחקר זה פורס את עמדתו הריאליסטית המטפיסית של הרי"ל כפי שבאה לידי ביטוי בשיעוריו הלמדניים. מבחר דוגמאות הובא לעיל בפרק ד.

לחידוד ההבדל בין סוגי הריאליזם, הפיסי לעומת המטפיסי, אעשה שימוש בשתי פרשנויות למחלוקת התנאים ביחס לכשרות מעשה קניין 'בדבר שלא בא לעולם'.⁴⁵²

אפתח בדבריו של זילברג ובעקבותיו וזנר שמבארים היטב את תפקודה של מערכת הלכתית לאורה של החשיבה הריאליסטית הפיסית:

מדוע לא יתפסו הקניין לאחר זמן, כאשר הדבר נשוא הקניין כבר יהיה בעולם? על כך אין תשובה אלא אחת והיא הגישה הנטורליסטית של המשפט. כי אם הכוחות הפועלים בעולם המשפט חייבים להיות רפליקה (שיקוף) של הכוחות הטבעיים הפועלים בעולם המציאות, הרי 'תוצאה דחויה' של פעולה פיסית איננה בנמצא בחיי המציאות.. הכח שהופעל, אם הוא עתיד להוליד משהו מוכרח להיות רצוף למעשה. כי אין הפסק זמן בטבע בין סיבה ומסובב, ומה שאינו פועל מיד, אינו פועל כלום. משום כך אין הקניין יכול לחכות עד שהדבר נשוא הקניין יבוא לעולם...⁴⁵³

⁴⁵² אודות המגמות השונות בקרב הראשונים בהסבר מחלוקת התנאים עיין במאמרו של י ברנד ' עיסקה בדבר שאין בו ממש – מפילוסופיה למשפט', שנתון המשפט העברי כא (תשנח-תשס), 71-122. ובספרו, 'יש מאין', עסקאות בנכסים מופשטים במשפט התלמודי, ירושלים תשע"ז. ראה שם גם בהקדמה.

⁴⁵³ מ זילברג, כך דרכו של תלמוד, י-ם תשכ"ב, עמודים 165-166. דוגמא זו של זילברג מופיעה בהקדמתו של סילמן במאמרו היסודיים: היקבעויות הלכתיות, עמוד 8, 'בין ללכת בדרכיו' עמודים 382-386.

החוקיות שבטבע היא זו שמכתיבה את כללי החלות בהלכה ובמשפט, ולכן נדרשות החלויות המשפטיות לחול מידית באובייקטים ובמציאות הריאלית בכדי להתקיים.

ווזנר שעסק בגישתו הנטורליסטית-ריאליסטית של הרב שמעון שקאפ מחדד את הבחנתו של זילברג אודות אי תקפותם של מעשי קניין ב'דבר שלא בא לעולם'. כלל זה של בטלות הקניין בדבר שלא בא לעולם, איננו נובע משיקולי צדק או גמירות דעת. כללים אלו נובעים 'מאילוץ שכופים' חוקי הטבע' הקנייניים על הצדדים לעסקת המכר הנדונה.⁴⁵⁴ 'הבעלות נתפסת כתכונה הזקוקה למצע ריאלי שעליו תוכל לחול'.⁴⁵⁵ **לאור פרשנות זו של החוקרים עולה, שהמאפיין הריאליסטי הוא זה אשר מחייב את המצע הפיסי לקיומה של החלות ההלכתית.**

הרי"ל עסק אף הוא במחלוקת התנאים בשאלת כשרות מעשה הקניין בדבר שלא בא לעולם.⁴⁵⁶ הוא הציע פרשנות הפוכה. **לדידו דווקא העמדה הריאליסטית הרואה בפעולת הקניין מעשה המחולל מציאות רוחנית, יכולה לאפשר את קיומה של העסקה כשהחפץ הממשי עדין לא קיים!** החלות מתרחשת במישור הרוחני העליון, ובבוא העת תחול על החפץ הפיסי.

אפרט את הדברים. הגמרא במסכת בבא מציעא⁴⁵⁷ מציגה את דעתו של רבי מאיר המאפשר ליצור קנין בדבר שלא בא לעולם ומדגימה אותה באמצעות הלכתו של האמורא רב: 'האומר לחברו שדה שאני לוקח לכשאקחנה קנויה לך מעכשיו קנה'. רב עוסק באדם א' המקנה שדה נתון לחברו, ב', אך מצרף לחוזה תניה שהמכר יתבצע לאחר קניית אותה שדה שבבעלות צד ג'. הגמרא קושרת את הלכת רב לעמדתו של רבי מאיר שמתיר קנין בדבר שלא בא לעולם. הרי"ל משתמש בטענה זו בכדי לבסס את טענתו שניתן לקיים מעשה וחלות של קניין אף שהוא לא יחול על החפץ נשוא הקניין. בנסיבות בהן עסקה הגמרא, אדם ג' הוא בעלים לחפץ הנדון

⁴⁵⁴ ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמודים 103-101.

⁴⁵⁵ שם, עמוד 104.

⁴⁵⁶ הורחב לעיל בפרק ד בחלק המדגים את ההלכה המחוללת מציאות.

⁴⁵⁷ טז עמוד ב.

שהוא נשוא הקניין שבין אי לבי, וע"כ תמה הרי"ל כיצד פועל הדבר. ניתן להסביר זאת בדרכים שונות. לעניינו חשובה הנמקתו של הרי"ל. לדעתו, חל כאן תהליך דו שלבי אותו תיארו לעיל, ובו בשלב ראשון נעשתה התקשרות ישותית שורשית של הקונה בשורש החפץ הנדון ובבוא הזמן יהפוך להיות הבעלים.

דלרבי מאיר דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם יכול גם להקנות מעכשיו אף דאין הקניין נתפס בגוף החפץ .. אפשר לעשות חלות קניין שאינו נתפס בגוף החפץ.

אלא על כורחך דרק התקשרות הקניין הוא שנעשה מעכשיו, לעניין זה שיחול בעצם השור לאחר זמן, ואז יהא נגמר הקניין בגוף החפץ.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ שיעורי הלכה עמוד טו.

ריאליזם מטפיסי נורמטיבי

לצד השאלה מהו מקור תוקפה של הנורמה, יש לתת הדעת לשאלת דרכי הפרשנות של הנורמה ההלכתית או המשפטית.

אף שהקשר בין שני אלו, מקור הנורמה ודרך הפרשנות, אינו הכרחי, ישנם תיאורטיקנים של המשפט הסבורים שיש קשר הכרחי בין שתי השאלות. בקרב התיאורטיקנים הריאליסטים או אנשי משפט הטבע, ישנה תפיסה הדוגלת בקיומה של זיקה וקשר בין הערכים או הישויות היחיצוניות, לבין הליך ההכרעה והפרשנות של הנורמה.⁴⁵⁹

לעומת זאת, יש תיאורטיקנים הגורסים שמשחוקק החוק, הוא מתנהל כמערכת סגורה בעלת מאפיינים לוגיים חמורים ויש להבין את החוק מתוכו בלבד.⁴⁶⁰

בקרב התיאורטיקנים הפוזיטיביסטיים גם כן חלוקות הדעות: קיימות תיאוריות תורת משפטיות האוחזות בעמדה פוזיטיביסטית הרואות בחוק מעשה אנוש בלבד, ויחד עם זאת מסתייגות מהליך שיפוטי פורמלי.⁴⁶¹ ויש הגורסים אחרת.⁴⁶²

סדרת השיעורים הלמדניים שהודגמה לעיל, ממקמת את הרי"ל בקצה החמור של התיאוריות הריאליסטיות. לדידו מקור תוקפה של ההלכה והנורמות ההלכתיות

⁴⁵⁹ההנחה האינטואיטיבית בזיקה בין השניים מופיעה במאמרו של מ מאוטנר: ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, תל-אביב תשנ"ג, עמודים 22-23.

⁴⁶⁰סיכום ממצה של מאפייני הפוזיטיביזם בהשוואה לפורמליזם מצוי במאמרם של י' לורברבוים ח' שפירא, 'אגרת השמד לרמב"ם – ויכוח הרטמן סולובייצ'ק – בראי הפילוסופיה של המשפט', בתוך מחויבות יהודית מתחדשת (עורכים) א שגיא צ זהר, ת"א תשס"ב עמודים 345-375. על דגמים שונים של יחסים בין פורמליזם וערכים בעקבות הארט וובר, עיין במאמרו של ב' בראון 'פורמליזם וערכים', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, (עורכים) א' רביצקי א' רוזנק, ירושלים (תשס"ח), עמודים 233-257.

⁴⁶¹H.L. A. Hart, Concept of Law, Oxford 1961 p.124-130

⁴⁶²עיין במאמרם של לורברבוים ושפירא לעיל הערה 460.

הוא במציאות רוחנית עליונה, ובנוסף לכך הפרשנות ההלכתית מקיימת זיקה הדוקה לאופי זה.

משלל הדוגמאות שהובאו מ'שיעורי הלכה' של הרי"ל בפרק ד של עבודה זו, אשוב לדון במקרה של גירושין על תנאי. באמצעות דוגמא זו אבהיר את דרכו הריאליסטית בפרשנות ההלכה בהשוואה לדרכים אחרות, ואת הרקע ההגותי העומד בבסיסה.

הנסיבות הן של איש שנתן גט ואמר לאישה בראש חודש חשוון: 'הרי את מגורשת מעכשיו אם לא באתי עד ראש חודש כסליו'.

הקושי המשפטי נוגע לתקופת הביניים – חודש חשוון. קושי זה מתעורר כאשר אנו ניצבים בחודשים המאוחרים לו (אדר-ניסן ואילך). לו יצויר שהאיש לא קיים את תנאו ואינה מגורשת, או לחילופין קיים את תנאו והיא מגורשת. מה היה מעמדה בחודש חשוון? מה דינו של אדם שקידש אותה בתקופה זו?

פרשני ההלכה נתנו מובנים שונים למעמדה של האישה בתקופה זו. המכנה המשותף של פרשנותם הוא החתירה להגדרה אחת של האשה.⁴⁶³ הם שאפו לראות אותה כנשואה או כפנויה בלבד.

הרב עמיאל⁴⁶⁴ גרס שהעתיד יוצר את החלות למפרע. לאמור הגט שינתן בכסליו יחול למפרע בראש חודש חשוון. ולמעשה במהלך כל חודש חשוון היא נחשבת כפנויה.

הרב שמעון שקופ, פתר את הסבך המשפטי באמצעים **תודעתיים**. תודעתו של האדם היא הנותנת פשר חדש למצב המשפטי שבעבר. בלשונו של וזנר: **'שינוי רטרוספקטיבי**, ולא רטרואקטיבי'.⁴⁶⁵ המושג המשפטי אותו טבע רב שמעון שקופ

⁴⁶³ להרחבה אודות ההשוואה בין הגישות השונות הקדשתי את חלקו של פרק ו.

⁴⁶⁴ הרב אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה א, מדה ב, אות ב עמוד לה. וזנר חשיבה משפטית בישיבות ליטא – עיונים במשנתו של הרב שמעון יהודה שקאפ, י-ם 2016, עמוד 109.

⁴⁶⁵ שם עמוד 112-113.

הוא 'מכאן ולהבא ולמפרע'.⁴⁶⁶ מנקודת זמן בהווה (חודש כסליו) אנו מתבוננים על העבר (חודש חשוון) בעיניים שונות. המודל שמהווה מקור השראה הוא התרת חכם את נדרו של אדם. נכון הוא שהנדר חל ובשעת מעשה מעשיו של האדם נחשבו לעבירה, אולם מעתה ואילך אנו מתבוננים על מעשיו בעבר כאילו מעולם לא נדר.

תפיסתו הריאליסטית של הרי"ל פותחת את האפשרות לראות בתקופות הביניים חלות כפולה וסותרת ביחס לאשה – היא נחשבת נשואה הזקוקה לגט, ופנויה כאחד. לדידו בכל תקופת הביניים טרם התקיים התנאי, מתקיים מצב משפטי כפול אותו הוא מכנה 'קניין על אופנים'. במצב זה כאמור, היא שייכת לעצמה בצד מה, ושייכת לאיש ב'צד אחר'.⁴⁶⁷

קיומה של סתירה במעמדו האישי של אדם הוא מצב שלא אמור להתרחש (כדבר שבשגרה) במערכת משפטית האמונה על חשיבה פוזיטיביסטית (נוסח הארט). שכן, מעשה החקיקה הוא פרי החלטה והגדרה של החברה ונועד לשרת את יעילות התפקוד החברתי. מצבי סטטוס-אישי סותרים, כגון הגדרתו של אדם כעולה חדש וגם אזרח ותיק (וכן אישה נשואה או פנויה), מסרבליים ומבלבליים את המערכות הממלכתיות השונות. המערכת המשפטית שואפת להסדרה אחידה. זו כאמור, היא פרי החלטתו של המחוקק בלבד ואינה תלויה בגורמים אחרים.

⁴⁶⁶ וזנר (חשיבה משפטית בישיבות ליטא – עיונים במשנתו של הרב שמעון יהודה שקאפ, י"ם-2016) מציע בשם הרש"ש מודל נוסף השונה במעט מזה התודעתי שנשען על הדוקטרינה של 'מכאן ולהבא ולמפרע'. המודל השני נושא אופי ריאליסטי רך. לדעת הרב שקופ (חידושי ר' שמעון שקופ, גיטין סימן ו עמוד 83) בכל תקופת הביניים עד להתקיים התנאי מתקיימת 'חלות חלשה' (וזנר, שם, עמוד 68). וזנר מציין שעמדה זו שונה מקודמתה שכן איננו מצויים במישור הסובייקטיבי, אלא האובייקטיבי, ולפינו 'ספק אובייקטיבי'. (מושג זה מופיע, כך לדעת וזנר (שם, הערה 57), במקור בסוגיית המקדש אישה אחת מחמש נשים שלא ביררו המקדש והמתקדשת מי מהן תהיה מיוחדת לקידושין. זהו מצב של ספק שאינו אי ידיעה סובייקטיבית, אלא ספק אובייקטיבי. עיין שערי יושר שער ג פרק כב, חלק א, עמוד רמב.)

⁴⁶⁷ שיעורי הלכה עמוד קנה, ולעיל בפרק ד בחלק העוסק בהלכה מחוללת מציאות.

לעומת זאת, האוחזים בעמדה ריאליסטית גורסים שהנורמה היא תוצר של תכונה פנימית או ישות רוחנית עליונה. הנורמה 'נכפית' על מערכת המשפט מכוחה של המציאות הקודמת (תבונה או ישות עליונה). ככזו, יכולה בהחלט להתקיים כפילות ואף סתירה.⁴⁶⁸ משל הדבר מאישיותו של אדם. כל אדם נושא בקרבו תכונות אופיי שונות ואף סותרות ; אדם יכול לשאת בתוכו תכונה של נדיבות מחד וקשיחות מאידך. אמת הוא שהחברה הסובבת, מטעמי נוחות, תקטלג אותו תחת מאפיין אחד, אך הוא בתוכו נושא את המאפיינים הסותרים.

הריאליסט-המטפיסי יכול להרחיק לכת. לדידו מקורן של הנורמות הוא בישויות רוחניות עליונות. אלו אינן סובלות מחוק הסתירה. כך שיכול אדם להיות 'בעל' ישויות רוחניות מגוונות וסותרות בעולם הרוחני, שיופיעו כהגדרות משפטיות הפוכות.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ עמדתו של הרב שמעון שקאפ שהיה ריאליסט מחד, אך נתן פשר תודעתי למוסד התנאים מאידך, נידונה בפרק ו.

⁴⁶⁹ הרב מיכאל אברהם (מ' אברהם, 'מהי חלות?', צהר ב (תש"ס), עמודים 81-82 ; הנ"ל, בצל החכמה, בית-אל תש"ע, עמוד 269). נתן להבחנה זו מאפיין פילוסופי. בבואו לדון בהגדרת המושג הלמדני-ישיבתי 'חלות' הוא עושה שימוש בהבחנה מתורת ההכרה בין תארים כגון יפה מתוק וכדו', ובין עצמים וישויות כגון כיסא, איש וכדו'. תארים סותרים אינם יכולים להתקיים בו זמנית, כך שלא ניתן לתאר אדם כנחמד ואכזרי כאחד או כבן חורין וכעבד בו זמנית. לא כן כאשר עוסקים בנו בעצמים וישויות, באלו מושג הסתירה אינו רלוונטי. לכיסא אין ישות הפוכית וכן לא לאיש או לאבן. הרב אברהם מדגים זאת בדוגמה הבאה: לא ניתן לומר על מים בתוך ספל שהם מתוקים וגם מרים, אך ניתן לשפוך לספל מים סוכר ומלח כאחד. לאמור, ישות אינה עומדת בסתירה לישות אחרת, ואילו תארים לעולם מוציאים זה את זה. אשר על כן כאשר אנו מניחים תמונת עולם ישותית-ריאליסטית של מושגי המשפט וההלכה, ומקבלים את ההנחה שמושג הבעלות (או כל סטטוס אחר כפי שנראה לקמן) משקף מציאות ישותית רוחנית, הרי שמצע חומרי אחד כמו מעות הגזל יכול לשאת על גביו ישויות כפולות או סותרות שונות מבלי שהללו יסתרו או ידחקו זה את זה. במקרה דנן חפץ אחד יכול לשאת את ישות הבעלים של איש זה כמו גם את ישות הבעלות של איש אחר עד למצב שבו יוכרע הדבר. קיום בו זמנית של ישויות אינו יוצר כל סתירה. לעומת זאת תיאור החפץ כשייך לפלוני וגם לאלמוני הוא סתירה. דבריו דלעיל של הרב אברהם נאמרו כחלק מפולמוס מתמשך עם הרב ב קהת שהתקיים בכתב העת צהר. הרב ב' קהת, 'מהי חלות?', צהר ד (תשס"א), עמודים 69-70; הנ"ל, 'עוד בענין חלות – תגובה', צהר ז (תשס"א), עמודים 175-180. ותגובת הרב אברהם 'מהי חלות – תגובה לתגובה', צהר ה (תשס"א), עמודים 75-78.

נחזור לדיון שפתחנו בו ביחס להגדרת האישה כנשואה וכפנויה.

הרי"ל עשה שימוש פרשני בתפיסתו הריאליסטית ביחס למצב הביניים של גט על תנאי. הוא לא פנה לפרשנות פורמליסטית של הגדרת האישה כנשואה או לא נשואה ולא הסתפק במבחן משפטי האם היו גירושין או לא, אלא פנה אל המישור המטפיסי. העובדה שהנישואין והגירושין, הם אירועים המבטאים את המציאות הרוחנית העליונה בשורשה של האישה ובשורש הקשר לאיש, עובדה זו השפיעה על פסיקת ההלכה ופרשנותה. לאור זאת ניתן לקבוע שיש לאישה זו חלות כפולה בתקופת הביניים טרם התקיים התנאי.

דוגמא זו, כמו גם הדוגמאות הנוספות שבפרק ד של עבודה זו, משקפת את תפיסתו הריאליסטית המטפיסטית אשר משפיעה על דרכי הפרשנות הנורמטיבית. הללו מייחדים את הרי"ל כריאליסט מטפיסי נורמטיבי.

חיבור הלכה ומטפיסיקה - השוואה

החיבור בין מטפיסיקה והלכה, נחקר בידי חוקרים מדיסציפלינות שונות של מדעי היהדות. יי כץ,⁴⁷⁰ מ' חלמיש⁴⁷¹, יי תא-שמע,⁴⁷² ומי קדוש,⁴⁷³ הקדישו לכך חיבורים שלמים ובעקבותיהם חוקרים ומחקרים נוספים.⁴⁷⁴ הללו עסקו בעיקר בחיבור שבין ההלכה והקבלה הקדומה והמאוחרת.

במבט כולל ניתן לאפיין שני דגמים של אופני חיבור⁴⁷⁵ בין ההלכה והקבלה: האחד הוא במישור הפרשני-הסימבולי והאחר במישור הנורמטיבי-חקיקתי. יי תא-שמע מסכם את טענתו של כ"ץ ומציג את הדברים כהתפתחות היסטורית:

בתהליך מדורג שנמשך מאה שנה למן תחילת הופעתה של הקבלה על במת ההיסטוריה בספר ה'בהיר'. ועד להשלמת ספר הזהר בסוף המאה הי"ג, הלכה

⁴⁷⁰ שלישי מקובץ המאמרים הנושא את השם 'הלכה וקבלה', י-ם תשמ"ו.

⁴⁷¹ נערך בקובץ שנושא 'הקבלה – בתפילה בהלכה ובמנהג' בר-אילן, 2002.

⁴⁷² יי תא-שמע, הנגלה שבנסתר – לחקר שקיעי הלכה בספר הזהר, י-ם 2001; הנ"ל, כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ד – ארצות המזרח פרובנס ומאסף, י-ם 2010, עמודים 299-316.

⁴⁷³ מ' קדוש, הפסיקה הקבלית בספרות השו"ת מהמאה ה-13 ועד ראשית המאה ה-17, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד.

⁴⁷⁴ מ' חלמיש (שם עמוד 16) מפרט את מאמריהם של מאיר בנייהו, אליוט גינצבורג, מאיר בר אילן, יעקב גרטנר ויצחק (אריק) זימר. ואולם הללו, כך חלמיש, עסקו בחיבור ההלכה והקבלה 'כסניף למחקרם' בעוד שהחוקרים המנויים בפנים 'העמידו את הקבלה ואת שכנותיה בראש מעיניהם'.

⁴⁷⁵ חיבור מסוג שונה של הלכה וקבלה מצוי במישור הכוונה והמוטיבציה. דוגמת מופת לזה הם חיבוריו של רבי יצחק אייזיק ספרין מקומרנא (1806-1874). רי"א חיבר מספר חיבורים הלכתיים כשברקע הדברים מצוי החיבור בין הלכה וקבלה. על כך ראה עבודתו של יי מאיר, 'עיצובה של למדנות חסידית – ביו-ביבליוגרפיה של רבי יצחק אייזיק ספרין מקומרנא', עבודת מאסטר, אוקטובר תשע"ג. רי"א מתאר בכמה מקומות את חיבורו כמובחן מרביתו שהיו מקובלים ולמדנים והוא בחר בדרך שלישית שעניינה דבקות (שם, עמוד 14, 67). הוא מעיד על מטרת כתיבת חיבוריו שהם קשורים ב'חלקי נפשו' ו'הכרחיים לצורכי נפשו' (שם, עמוד 17, 34). בין חיבוריו: 'עשירית האיפה' על מדרש ההלכה לספר ויקרא – הספרא. חיבור זה (שעומד בזיקה לחיבור 'קרוב אהרון') נבע מן המגמה להכין את נפשו הלומדת להיות עולה (שם עמוד 35, 38). חיבורו האחר 'פני זקן' הוא בקורת על הגהות הגר"א לנוסח הירושלמי של מסכת שקלים. מטרתו של הרי"א להראות את תקפות הדפוס. הוא מאמץ את מימרת הירושלמי בשקלים הדורש מן הלומד לראות את פני התנא עומד לנגדו בעת הלימוד. מכוח זאת בוא בא לתקף את נוסח הירושלמי ולא להגיהו (שם, עמוד 59).

וגברה מעורבותה של תנועת הקבלה המתחדשת בענייני הלכה, בכמות ובאיכות גם יחד: בתחילה על ידי אימוץ מספר הולך וגדל של מצוות שהוקנתה להם משמעות מיסטית על פי מערכת הסימבוליקה הקבלית; ... משם לנכונות לשנות נוסחי ברכה מכוח שיקולים קבליים ולהכריע במחלוקות במנהגים שונים, ועד לעצמאות מלאה ולתחושת חירות ליצירת פרטי הלכה חדשים טקסים חדשים וענייני 'עשה' ו'לא תעשה' חדשים. כל זה נעשה לא מתוך יומרה הלכתית אלא מתוך מניעים ואינטרסים דרשנים-קבליים...⁴⁷⁶

בתולדות ההלכה מוצאים, אפוא, שני דגמים שונים של חיבור בין תחומים ההלכה והקבלה או המטפיסיקה והנורמה. עפ"י הדגם האחד למטפיסיקה ערך פרשני בהיותה מעניקה משמעות רעיונית סמלית⁴⁷⁷ למעשה המצווה. עפ"י הדגם האחר המטפיסיקה היא בעלת ערך חקיקתי המכריע וקובע את סדרי הדין וההלכה. דוגמא בולטת לדגם זה היא דרכו של הבית יוסף שקבע את עליונותה של פסיקת הקבלה והזהר (בהעדר הכרעה ברורה של הפוסקים).⁴⁷⁸ לאלו השניים ניתן להוסיף דגם שלישי.⁴⁷⁹ החיבור שמציע הרי"ל בין המטפיסיקה (שיסודותיה בתורת הנסתר כפי

⁴⁷⁶ תא-שמע, 'משנת פרופסור כץ בסוגיית הלכה וקבלה' היסטוריוגרפיה במבחן – ע יון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ, י ברטל וש' פיינר (עורכים) י-ם תשס"ח, עמוד 147.

⁴⁷⁷ אנגלרד שעסק בחיבורו של הרב נתן מנעמירוב מצביע על הבחנה חשובה בעניין זה. לדעתו, בעקבות ג' שולם (ג' שולם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, י-ם תשל"ז עמודים 58-60), יש להבחין בין אלגוריה ומיסטיקה. בעוד שהפרשנות האלגורית כגון זו של פילון מרחיקה את המצווה מהריאליזם שלה, הרי שהערך המיסטי ניתן למצווה רק בהיותה מעשית וקונקרטית: 'רק בקיומה המעשי המצווה קונה את הסמל שלה' (י' אנגלרד, 'מיסטיקה ומשפט: הרהורים על 'ליקוטי הלכות' מבית מדרשו של ר' נחמן מברסלב', שנתון המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמוד 32). לדידו, גישה זו יוצרת הפרדה ברורה בין שכבות שונות של משמעות, זו המעשית וזו הסמלית ואין אחת מפקיעה את רעותה.

⁴⁷⁸ סוף שו"ת בית יוסף אבן העזר, וכן במאמרו של מ' חלמיש, 'סמכותו ההלכתית של ספר הזהר', בתוך: הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, בר אילן תש"ס, עמוד 127 ואילך.

⁴⁷⁹ נוסף להבחנה בין שני דגמים של חיבור בין הלכה וקבלה (פרשני לעומת חקיקתי), כץ מצביע על שני טיפוסים של תלמידי חכמים שעסקו בחיבור בין מטפיסיקה והלכה: 'האחד ניכר בכך שמערכת מחשבתו כפופה בעיקר למנגנון המשא ומתן והפסיקה ההלכיים', והאחר מעניק 'תרון משקל לקבלה על ההלכה בתודעתו'. אצל זה הראשון מהווה הקבלה מקור להענקת משמעות ספיריטואלית שאיננה חוצה ומסיגה את גבול ההלכה. לעומת זאת אצל האחרון 'מתפרק מנגנון ההלכה ליסודותיו והללו הופכים חומר ולבנים להקמת בניינה של הקבלה'. ('הלכה וקבלה – מגעים ראשונים', הלכה וקבלה י-ם תשמ"ו עמוד 32). בין

שצוין בפרק ג) יוצר דגם שלישי של חיבור הלכה ומטפיסיקה. חיבור זה שונה מן השניים האמורים בכמה מוקדים. אצביע על שלושה, ואמנם מן הקל אל הכבד.

1.תחומי החיבור בין הלכה וקבלה - התחומים ההלכתיים בהם מופיע חיבור והשפעה של הקבלה על ההלכה, נושאים אופי טקסי ריטואלי מובהק, ושייכים ל'הלכה הדתית'. הדוגמאות הרבות שמביא כץ ממוקדות בענייני תפילה וברכות הנחת תפילין ונטילת ידיים. כן הוא גם ביחס למחקריו של חלמיש שממוקדים בעיקרם בהשפעת הקבלה על ההלכה בתפילה. דוגמא יוצאת דופן שאיננה מלמדת על העיקר היא שאלת החליצה לעומת הייבום.⁴⁸⁰ הקבלה הכריע לטובת הייבום משיקולים קבליים,⁴⁸¹ ולכך השלכה להכרעת השולחן ערוך.

לעומת אלו, העיסוק של הרי"ל, כפי שהוצג בפרקים הקודמים, ממוקד בעיקרו בהלכה האזרחית ובשאלות מתחומי חושן משפט ואבן העזר. הדוגמאות שהובאו בפרק ד עוסקות בקידושין, גירושין קניינים סדרי בית הדין, הם עדות לכך.

2.הסוגה הספרותית - הבחנה נוספת שייכת לסוגה הספרותית המאפיינת את כתיבת הרי"ל לעומת המובאות שהוצגו בספרי החוקרים לעיל. הללו הציגו בעיקר את דברי הפוסקים שעסקו במשא ומתן הלכתי ובמסקנות המעשיות הנגזרות תוך שילוב ההלכה והקבלה. בראשם כאמור לעיל הבית יוסף. הרי"ל היה ראש ישיבה שעסק במשא ומתן למדני.⁴⁸² מקומה של המטפיסיקה הופיעה במסגרת הדיון הלמדני ובניסיון לתת פשר והבנה למושגי ההלכה. דיונים אלו שהתקיימו במהלך

הטיפוסים השונים הוא מונה את הרמב"ן והראב"ד כשייכים למחנה הראשון, ואת ר' עזרא מגירונה ורבי יעקב בר ששת כשייכים למחנה השני. הרחבה נוספת באחרית דבר.

⁴⁸⁰י, כץ, שם עמודים 127-175.

⁴⁸¹סיכום הדעות השונות מובא בשו"ת יביע אומר חלק ו סי יד.

⁴⁸²הבחנה בין סוגות ספרותיות, ובין כתיבה הלכתית לעומת למדנית אינה מספקת ומותרת מרווחים לא סגורים. דוגמא מעניינת היא חיבורו של ר נתן מנעמירוב תלמיד ר' נחמן – ליקוטי הלכות. חיבור זה הינו מעשה יוצא דופן של חיבור הלכה ופרשנות חסידית קבלית. מחד גיסא, המסגרת המארגנת של הכתיבה עוקבת את סימני השולחן ערוך, ואולם התוכן של כל פרק ופרק כולל פרשנות צמודה ומעמיקה ולתורת רבו ר' נחמן. המושגים ההלכתיים שבו מופיעים בקצרה וככללים ראשוניים בלבד ולא זוכים לניתוח דקדקני ומפורט. חיבור זה אינו הלכתי פרקטי ואינו למדני. על כך ראה במחקרו של י' אנגלרד (לעיל הערה 477).

הלימוד וההוראה התלמודית של הרי"ל, כמו גם של ראשי ישיבות מתקופתו, הודפסו והועלו על הכתב. בראשית המאה העשרים עדים אנו לעשרות ספרים ומחברות שם סיכומי שיעורי ראשי הישיבה. סוגה ספרותית זו פרחת עם צמיחתן של הישיבות בעקבות מהפכת הלמדנות של ר' חיים מבריסק כמוצג לעיל. הסוגה החדשה שנולדה, כחלק מאופן הלימוד החדש, יצרה את המופע הפדגוגי המיוחד הוא ה'שיעור היומי/הכללי'. שיעור זה הוא מעין מערכה אומנותית-לוגית שפורסת את מסכת שלימה הארוגה משאלות ותשובות. הללו נועדו לבסס ולשכנע בחידוש הקונספטואלי של הלמדן בסוגיה התלמודית. לשם הדגמה, אמירת השיעור היומי בוולוז'ין נמשכה כשעה וחצי ואילו בטלז בזמנו של הרב גורדון מספר שעות (3-4).⁴⁸³ משך זמן זה נבע מן הפולמוס והשיתוף של התלמידים במעמד. סוגה זו, כאמור נוצרה כנורמה חינוכית כחלק מהתהוות מוסד הישיבה ודרך הלימוד החדשה.⁴⁸⁴ שיעורי ההלכה של הרי"ל הם סיכום ושכתוב של שיעוריו שנאמרו בישיבה במעמד זה. במהלך כתיבתו והרצאת שיעורו מופיעה החיבור שבין ההלכה והקבלה.

3. ערך לוגי - ההבדל הבולט והעיקרי בין חיבור ההלכה והמטפיסיקה של הרי"ל לעומת קודמיו, הוא בשאלת הערך והתפקיד של המטפיסיקה בעולם ההלכתי. בשיעוריו של הרי"ל כפי שהוצגו לעיל תפקיד הקבלה ומקומה של המטפיסיקה אינו סמלי פרשני ואינו חקיקתי, אלא נושא אופי לוגי. להמשגה הרוחנית מטפיסית יש ערך מארגן ולוגי, והיא מתקפת את מושגי ההלכה. המושג

המטפיסי או הביטוי המשפטי מופיע כחוליה קריטית בשרשרת ההלכתית באמצעותה ניתן להבין את ההלכה.⁴⁸⁵ הבדל זה משלים את זה הקודם שהוזכר -

⁴⁸³ כך למשל מזיכרונותיו של הרב ירוחם ורהפטיג שהיה תלמיד בטלז בזמנו של הרב גורדון. ז' ורהפטיג, בית הורי, נר זכרון לרב ירוחם אשר ורהפטיג, י-ם תשנ"ב עמוד 15.

⁴⁸⁴ ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ט עמודים 101 115 (וולוז'ין), 323 (טלז).

⁴⁸⁵ נ' סולומון, 'חילוק וחקירה – עיון בשיטת הלימוד הליטאית בישיבות', מדור דור, ירושלים תשל"ט, עמודים 9-49 ; Norman Solomon, 'Hilluq and Haqira', Dine Israel 4 (1973), pp. LXIX-CVI ; Norman Solomon, The Analytic Movement – Hayyim Soloveitchik and His Circle, Atlanta, GA ; 1993. המבנה של חקירה למדנית מוליך את היסוד המטפיסי למיקום זה כיסוד מארגן ומתקף.

הסוגה הספרותית. העובדה שהניתוח וההמשגה המטפיסית מופיעים כחלק ממערכה ספרותית השוזרת שאלות ותשובות וחותרת למענה, היא זו אשר יוצרת את הרושם והאפקט הלוגי ההכרחי של היסוד המטפיסי. ניטול לדוגמא את המקרה של נדרים⁴⁸⁶. הכינוי בנדרים שהוא הנידון של השיעור עורר תמיהות ושאלות שהוצגו במהלך השיעור, ובסופו של דבר ניתן פשר להלכה המכירה בכינוי נדרים, לאור היסוד המטפיסי של השפה האנושית.

דרך זו של המשגה מטפיסית של מושגי ההלכה כחלק ממשא ומתן למדני הינה תופעה ייחודית וחדשה שקונה שביתה בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה העשרים. קיימות דמויות בודדות שניכרת בהם מגמה זו של חיבור הלכה ומטפיסיקה עפ"י המאפיינים לעיל. הבולטים שבהם: הישפת אמת⁴⁸⁷ הרוגצ'ובר⁴⁸⁸ והרב עמיאל בחיבורו המידות לחקר ההלכה. הללו היו נטועים מחד בעולם ההלכה והלמדנות וספגו מרוח המהפכה של ר' חיים מבריסק, ויחד עם זאת צרפו למרחב זה תובנות מן ההגות האריסטוטלית. תלמודם של אלו זוקק מחקר מקיף ומעמיק שיוסיף צדדים

⁴⁸⁶ הופיע בהרחבה בפרק ד כדוגמא להלכה משקפת מציאות.

⁴⁸⁷ על כך במאמרו של א' שרייבר, 'אין שפה אחת לאמת – רעיונות חסידיים בלמדנותו של בעל ה'שפת אמת', מעגלים ח (תשע"ג), עמודים 223-238. שרייבר מצביע על שתי דוגמאות בלבד בהן משלב השפ"א רעיונות חסידיים-קבליים בדיון הלמדני. להבנתי האחת משכנעת והאחרת מסופקת. הדוגמא הראשונה עוסקת בתאריכי קריאת מגילה לאור פסיקת הגמרא והרי"ף שכיום אין לאפשר מנעד של תאריכי קריאה הואיל 'ומסתכלים בה'. גירסת הגמרא נתונה לשינויים והשפ"א מבכר את גירסת הרי"ף 'מסתכנין בה' ומעניק לה פרשנות מטפיסית. לדידו נימוק זה קשור לסכנתם של ישראל וכוחו של עמלק הגובר. מחייתו של עמלק היא שיקול בקביעת תאריך קריאת המגילה. (שם, עמוד 228) הדוגמא השנייה עוסקת בלימוד תורה של גוי. בדוגמא זו, לטעמי, העמיס שרייבר יתר על המידה על דברי השפ"א. השפ"א שולל את הכרעת ה'טורי אבן' להתיר הוראה זו אם הדבר נעשה ברשות ישראל. השפ"א דוחה זאת 'משום דהוי גזל של כלל ישראל ומאן מחיל' (שם עמוד 231). שרייבר מעמיס על הביטוי כלל ישראל שבמשפט זה את הגותו מטפיסית הרחבה של ה'שפת אמת' ולא הכרחי הדבר.

⁴⁸⁸ עיין במאמרו של י ברנד, 'פילוסופיה בשירות ההלכה: עיון בבעיית האישיות המשפטית' הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה, א' רוזנק (עורך), י-ם תשע"א עמודים 187-225. א מייטליס, 'למדנות חסידות וקבלה – להשפעת קבליות וחסידיות על הלמדנות של רבי יוסף רוזין', סידרא ל (תשע"ה), עמודים 93-119.

בהבנת החיבור שבין הלכה ומטפיסיקה ויצביע על הדמיון (מטפיסיקה) מחד, ועל השונות מאידך (תורת האר"י לעומת האריסטוטלית⁴⁸⁹).

⁴⁸⁹ מייטליס (לעיל) חקר את דרכו של הרוג'ובר והצביע על שילוב היבטים מטפיסיים בלמדנות. ואולם ברוב מוחלט של המקרים מדובר על מושגים מן הפילוסופיה האריסטוטלית ושימוש במושגי חומר וצורה או במושגי הזמן והתנועה. במקום בודד אחד הוא מדבר על ה'אין' ומציע משמעות פוזיטיבית לקיומו של האין במקביל לקיום היש ומסביר באמצעות זאת את חובת שריפת החמץ שהיא יצירת אין ולא רק כילוי. שם, עמוד 117.

פרק ו - מתודולוגיה בפרשנות התלמוד בליטא

בראשית המאה העשרים – מבט משווה

הקדמה

המתודה הבריסקאית

הרב יוסף יהודה לייב בלוך והרב חיים סלוביצ'יק – תיאור לעומת

הסבר

ידות בקידושין – גמרא וראשונים

ר' חיים סלוביצ'יק – שני דינים בקניין

הרב יוסף יהודה לייב בלוך – שני דינים לקניין – הנמקה

הר"ח והרי"ל – השוואה

הרב יוסף יהודה לייב בלוך והרב שמעון שקופ – ריאליזם וריאליזם

מטפיסי

הקדמה

מוסד התנאים בהלכה – תקופת ביניים בחלויות – פסיכולוגיה

ומטפיסיקה

הרש"ש - גישה תודעתית – שינוי רטרוספקטיבי ביחס

לתקופת הביניים

הרי"ל – יסודות מטפיסיים

הרש"ש והרי"ל – השוואה

הקדמה

פרק זה עוסק בהשוואת דרכי לימוד ומתודולוגיות פרשניות לתלמוד בליטא בשלהי המאה-התשע עשרה וראשית המאה העשרים. מחקר מקיף העוסק בעולם הישיבות בכלל ובדרכי הלימוד בפרט, נעשה בידי פרופסור ברויאר בספרו הגדול 'אוהלי תורה'.⁴⁹⁰ את ראשית סקירתו הוא פותח בישיבות הגאוניס בבבל ומסיים במלחמת העולם השנייה. שואה זו קטעה באיבה את 'שירת הישיבות' (כלשוננו)⁴⁹¹.

פרק זה מתמקד בישיבות ליטא בשלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. במבט ראשון נראה הדבר כעיסוק באפיזודה היסטורית נקודתית ושולית. ואולם, בהתבוננות רטרוספקטיבית מן ההווה, המאה עשרים ואחת, אל עבר תקופה זו, נראה שפרק זמן זה היה אחד ממוקדי התנופה למהפכה המתודולוגית בפרשנות התלמוד.

⁴⁹⁰ הוצאת זלמן שז"ר, ירושלים תשס"ד.

⁴⁹¹ שם, עמוד טו. אודות הישיבות בליטא עיין עוד בספרו של ש' שטמפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ים תשס"ה. וכן במחקריהם של ע אטקס וש' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא פרקי זכרונות, ירושלים 2004.

בין המאות ה-16 וה-18 צמחה באירופה שיטת הפלפול והחילוקים שהלכה ופשתה. מאפייניה נידונו במחקרו של ברויאר.⁴⁹² בשלהי המאה השמונה עשרה וראשית המאה התשע עשרה, נוצרו תגובות נגד ותנועות שחרור משיטה זו. כך הוא בדרכם הלימודית של הפני יהושע, הגר"א והקצות. ואולם את עיקרה של המהפכה ניתן לסמן במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה בוולוז'ין. דרכו של ר' חיים סולוביצ'יק הייתה אבן היסוד וראש החץ למהפכה בדרך הלימוד. המתודולוגיה הלמדנית והפרשנית שהנחיל שינתה את מושג ה'למדנות', את מטרות הלימוד ואת דרכיו. העובדה ההיסטורית-סוציולוגית שפעל במסגרת מוסד הישיבה שהתבסס בימיו, סייעה בהתפשטות והתקבלות שיטתו. הדרך החדשה שהנחיל מצאה את מקומה בחינוך צעירים, בפדגוגיה ובהכשרת מורים. זאת, באמצעות תלמידיו ותלמידי תלמידיו שהפכו לסוכני המהפכה כפי שאפרט בהמשך. פרק זה עוסק בדור של תלמידיו-חבריו אשר הוליך את שיטתו למחוזות נוספים. בפרק זה אעסוק בהשוואת דרכו של ר' חיים מבריסק, הרב שמעון שקופ והרב יוסף יהודה לייב בלוך. מן ההשוואה עולה שדרך בריסק התפצלה לדרכי משנה אשר משמרים את הכיוון הכללי שלה ומוסיפים לה ממדים חשובים אחרים.

המתודה הבריסקאית

בשלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים (עד למלחמת העולם הראשונה), בלטה בישיבות ליטא הגישה הבריסקאית⁴⁹³ בפרשנות התלמוד.⁴⁹⁴ גישה זו, כאמור, נוצרה בידי הרב חיים סולוביצ'יק (להלן: הר"ח) בהיותו ר"מ בוולוז'ין בשנות השמונים והתשעים של המאה-התשע עשרה. מאפייני הגישה יוצגו לקמן.

⁴⁹² שם, עמודים 194-205.

⁴⁹³ גישה זו זכתה לכינויים שונים: 'דרך ההבנה' (הרב אברהם אליהו קפלן, דברי התלמוד י-ם תשי"ח), עמוד מד. ש אטלס, 'דער דרך ההבנה' אין די ליטווישע ישיבות' בתוך מ סוראסקי (עורך), ליטע בוק איינס, ניו יורק 1951, עמודים 604-615), הגישה הקונצפטואלית (הרב אהרון ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת הרב' – לדרך לימודו של הגר"א סולוביצ'יק', עלון שבות בוגרים ב (תשנ"ד), עמוד 105) ועוד. כל כינוי מותנה בהדגשת מאפיין מסוים של הגישה. הכינוי שבחרתי, 'הגישה הבריסקאית', מתחמק מקטלוג זה ומאפשר גמישות במהלך הדיון.

⁴⁹⁴ מ' ברויאר, אוהלי תורה, הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמוד 210.

גישה זו ספגה בקורת לא מעטה מבית (ישיבת וולוז'ין)⁴⁹⁵ ומחוץ.⁴⁹⁶ ואולם, בתקופה ובאזור בהם נעסוק, ליטא בשלהי המאה התשע העשרה וראשית המאה העשרים, הייתה זו הדרך הרווחת בפרשנות התלמוד. בתקופה זו איישו תלמידי הר"ח את מיטב הישיבות המובילות בליטא. כך הוא בישיבות סלובודקה (כנסת ישראל וכנסת בית יצחק), טלז, סלוצק, מלץ ועוד. הרמ"ם וראשי ישיבות בישיבות אלו היו בכירי תלמידיו. מהם שמות מוכרים כגון: ר' נפתלי טרופ, ר' שמעון שקאפ, ר' איסר זלמן מלצר ורבי ברוך בער. אלו היו את שדרת ראשי הישיבות במפנה המאות וביססו את דרך הלימוד הישיבתית שהופיעה בדורות שלאחר מכן.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ הביקורת המרכזית בוולוז'ין הייתה של הנצי"ב כנגד אביו של הר"ח - הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק. הנצי"ב ייצג את דרך הלימוד שאפיינה את הגר"א. בה היה דגש על היקף ובקיאיות, פלפול מוכוון היסק הלכתי, חתירה לפשט ודיוק הגרסאות. כחלק מגישה זו היה מקום לעיסוק במדרשי חז"ל ובפרשנות המקרא. (חנה קהת, משהפכה התורה לתלמוד תורה – תמורות באידאה של תלמוד תורה בעידן המודרני ירושלים תשע"ו, עמודים 50-90. מבוסס על עבודת הדוקטור שלה, תמורות באידאה של תלמוד תורה, הוגשה לסינט האוניברסיטה העברית תשס"ד). כאשר רבני וילנה נאלצו להכריע בין הגישות השונות, הם בחרו את הנצי"ב ודרך הפשט וההיסק ההלכתי על פני הפלפול האנליטי. לדעתם הייתה זו טובת הישיבה. (מ' ברויאר, אוהלי תורה, הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמוד 208; שלמה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת מחקר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד, עמוד 24). ואולם, תלמידי וולוז'ין בקשו שאר רוח בלימוד ונהו אחר הר"ח (ברויאר שם, עמוד 208). נוסף לכך בסוף ימיה של הישיבה התבסס מעמדו של הר"ח שכן הוא היה נכדו האהוב של הנצי"ב (=נשוי לנכדתו), והנצי"ב מסיבות נוספות חדל מביקורתיות כלפי גישת בריסק (ש' טיקוצ'ינסקי, שם, עמוד 49).

⁴⁹⁶ בשלהי המאה התשע עשרה היו התנגדויות לשיטת בריסק בקרב רבני וילנה. בראש הדוברים היו הרידב"ז (הרב יעקב דוד וילובסקי 1845-1913) מרבני וילנה ולימים מרבני צפת, בריש ספרו בית רידב"ז (ירושלים תרס"ח). וכן הרב חנוך העניך אייגש (1864-1941) מדייני וילנה, בפתיחה לשו"ת המרחשת (וילנה תרצ"ה). סיכום ממצה של בקורת זו מצוי במחקרו של שלמה טיקוצ'ינסקי (דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת מחקר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד, עמודים 80-90). וכן במאמרו של הרב אהרון ליכטנשטיין ('הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידה' נטועים יח (תשע"ג) בעיקר בעמודים 26-32). וזנר בספרו (חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם תשע"ו, פרק שני הערה 66) סוקר את הדעות השונות אודות מושא הבקורת של הרידב"ז. הרידב"ז בספרו (לעיל) מכנה את הלמדן החדשה 'הכימאי', ונראה שהתכוון לר"ח. עם זאת יש שסברו שהתכוון לרב עמיאל או לרי"ל.

⁴⁹⁷ סקירה ממצה של מצב הישיבות בליטא עד מלחמת העולם הראשונה כולל טבלאות כמותיות של מספרי תלמידים ומעקב אחר פעילות כלכלית ואחרת, עיין בספרו של ב"צ קליבנסקי, כצור חלמיש – תור

אודות גישתו הפרשנית לתלמוד של הר"ח נכתב לא מעט בידי חוקרים ותלמידי חכמים.⁴⁹⁸ לצורך הדיון שלפנינו אתמקד בשני מאפיינים בולטים המגדירים את דרכו הפרשנית: הבחנה/חילוק (Analasis), והמשגת ההוראות ההלכתיות (Conseptualization). אמת היא שאחדים ממאפיינים אלו (בעיקר האנליטיות) היו קיימים בדרך לימודם של בעלי התלמוד ושל ראשוני צרפת וספרד,⁴⁹⁹ ואולם, כפי שיתואר לקמן, אצל הר"ח הפכו אלו למאפיין העיקרי של שיטת הלימוד (בעיקר ההמשגה המשפטית).

אבני הדרך הבולטות בפרשנות התלמוד הן כדלהלן: בשלב ראשון בתהליך העיון התלמודי, הלומד מציג סתירות וקשיים טקסטואליים בסוגיה התלמודית או בפסיקת הרמב"ם. אלו מביאים אותו בסופו של דבר לניסוח וליצירת הבחנה בין

הזהב של הישיבות בליטא במזרח אירופה, י-ם תשע"ד עמודים 46-72. עיין עוד שלמה טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת מחקר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד, עמוד 109 ובו סקירה בעקבות אטלס אודות תלמידי הר"ח והשפעתם.⁴⁹⁸ סיכום ממצא של מאפייני דרך זו לאור דברי חוקרים ורבנים עיין בעבודתו של ש' טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה, עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית תשס"ד, עמודים 39-87. שם מצויים אזכורים לניתוחים של סולומון (N.Solomon The Analytic Movement : Hayyim) ; Soloveitchik and his circle' Atlanta 1993 ; N.Solomon 'Hilluq and Haqira', Dine Israel IV (1973), pp LXIX-CVI) והרבנים ליכטנשטיין 'כך היא דרכה של תורת הרב' - לדרך לימוד של הגרי"דסולוביצ'יק, עלון שבות בוגרים, ב ניסן תשנ"ד עמודים 105-120; הרב משה ליכטנשטיין 'סבא רבה' עלון שבות בוגרים ב, ניסן תשנ"ד, עמודים 120-135; הרב ש"י זווין, אישים ושיטות, ירושלים תשי"ב, עמודים 39-87. לאחרונה נוסף מאמרו של ש"ע וזנר, 'אבי דרך הלימוד הישיבתית: ר' חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק', הגדולים – אישים שעצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ב' בראון, נ' ליאון (עורכים) ירושלים (תשע"ז), עמודים 152-176. נכדו, הגרי"ד, ונינו הרב אהרון ליכטנשטיין, הרחיבו את דרכו של הר"ח בכיוונים שונים. אודות השונות בין הגרי"ד והר"ח ובין שני אלו והרב ליכטנשטיין, עיין בויכוח שהתנהל על דפי גיליונות נטועים בין הרב קרומביין (א' קרומביין, 'על גלגוליה של מסורת לימוד', נטועים ט תשס"ב עמודים 51-95) והרב וולפיש (א' וולפיש, השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, נטועים יא-יב, תשס"ד עמודים 95-137). אחד ממוקדי הויכוח בין אלו הוא בשאלה האם העיסוק הלמדני הבריסקאי מכוון למיפוי וארגון המושגים או פתרון קשיים טקסטואליים. עפ"י הבחנתו של הרב אהרון ליכטנשטיין (הנ"ל), זהו הבדל בין טיפול בשאלות ראשוניות או משניות. הראשוניות עוסקות בברור עצמאי של המושגים ההלכתיים, ואילו השאלות המשניות נועדו לפתור קשיים וסתירות טקסטואליות בין סוגיות או בדברי הרמב"ם.

⁴⁹⁹ א"א אורבך, בעלי התוספות י-ם תש"ם עמודים 676-752. ובקיצור י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד חלק שני י-ם (תשס"ד), עמודים 94-115.

תופעות ופרקטיקות הלכתיות שונות. סתירות אלו, כך עפ"י דרכו, נובעות מתבניות ומושגי יסוד הלכתיים שונים אותם הוא דואג להגדיר ולתאר. לכל תבנית יסוד פרקטיקה שונה, ומכאן השונות ההלכתית-מעשית. הוא עושה שימוש נרחב במונחים כגון: חפצא-גברא, דין כללי- דין פרטי, עצם-מקרה, דין-מציאות ועוד, אותם חידש בשפתו הלמדנית. באמצעותם הוא מבחין ביו התופעות ההלכתיות או הפרקטיקות הנראות סותרות. הבחנותיו מאפשרות לו לשמר את ההרמוניה של המערכת ההלכתית מחד, ולשרטט מאפייני יסוד של ההלכה מאידך.

תיאור חינני ניתן בידי הרב אהרון ליכטנשטיין, חתן נכדו של הר"ח, לרב חיים סבתו ראש ישיבת ההסדר במעלה אדומים:

לו היית (הרב ליכטנשטיין פונה לרב סבתו – מ.פ.) מבין משהו בפוטבול אמריקאי הייתי מסביר לך בצורה ברורה מה עשתה השיטה של ר' חיים. הרעיון שם הוא כך. יש שתי קבוצות. קבוצה אחת מחזיקה בכדור ומנסה לנוע קדימה, והשנייה מתייצבת נגדה. יש שתי דרכים במצב הזה. אפשר לקדם את הכדור באופן שאתה נכנס לתוך סבך עמוק של כמה בולבנים (=שחקנים חסונים) שמנסים לעצור אותך, ואפשר לעקוף ולרוץ בשטח פתוח ופרוץ. אחת הבעיות שיש לאנשים עם עולם התורה של המהרש"א והמהר"ם שיף, שהם תמיד נמצאים בסבך. אין להם תחושה של אפשרות לרוץ. בשיטה של ר' חיים נפתחו שערים, נפתחו שדות שלמים... בריסק זו חשיבה בגדול.⁵⁰⁰

הר"ח, עפ"י תיאורו של הרב ליכטנשטיין, לא הסתפק בדיון המקומי של השאלות והתשובות, אלא פנה למרחב הפתוח. את הסתירות והקושיות הוא פתר באמצעות המשגה והבחנה עקרוניים של מושגי ההלכה.

ניטול לדוגמא את חובת ההידור בארבעת המינים.⁵⁰¹ לחובה זו ביטויים סותרים בהלכה. לעיתים היא מופיעה כחובה מעכבת ולעיתים כמעלה ויתרון בלבד.⁵⁰² ניתן

⁵⁰⁰ הרב חיים סבתו, מבקשי פניך – שיחות עם הרב אהרון ליכטנשטיין, ת"א תשע"א, עמודים 210-211.

⁵⁰¹ מסכת שבת דף קלג עמוד ב.

היה לדון בכל מקרה לגופו ולהבהירו מתוכו. בבריסק הפתרון היה עקרוני. במסורת בריסק מופיעה חלוקה בין שני דינים ומאפייני יסוד שונים של חובת הדר במצוות: האחד, הוא הדר כללי במצוות הנוגע להיבטים צורניים, וליופי. מאפיין זה קיים בכל המצוות ומקורו במדרש הפסוק 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו, ב).⁵⁰³ האחר הוא, דין ייחודי ופרטי של הידור הנוגע לארבעת המינים בלבד והוא ממאפייני המצווה ומן הדברים המעכבים בה.⁵⁰⁴ מקורו של דין זה במדרש הפסוק 'פרי עץ הדרי' (ויקרא כג, מ). מהלך זה נועד ליישב הסתירות ההלכתיות תוך שימוש בהבחנה בין שני סוגי חובת הדר, והמשגת החובה ההלכתית של הדר לכלל עקרון לוואי נוסף לעומת ערך מהותי ומאפיין עצמי של המצווה.

בדברים הבאים אדגים את השונות במתודולוגיה הפרשנית של שלושה אחרונים שפעלו בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים בליטא. אשווה בין הרי"ל, הרב חיים סולוביצ'יק והרב שמעון שקאפ (=הרש"ש). במוקד ההשוואה תהיה דרכו של הרי"ל שכן הוא מושאה של עבודה זו.

בחרתי בשלושה אחרונים אלו משום שהללו שייכים לזרם הפרשני מבית בריסק. כך מן הבחינה המתודולוגית וכך מן הבחינה הביוגרפית-האישית.⁵⁰⁵ יחד עם זאת, ניתן לסמן שונות בין שלוש גישות פרשניות של אחרונים אלו. בזרימת ה'נהר' הרחב של גישת בריסק, סללו אחרונים אלו, נתיבי זרימה ייחודיים המדגישים ממדים נוספים למגמת המשגה וההבחנה שתוארה לעיל.

⁵⁰² תוספות סוכה כט עמוד ב ד"ה לולב. רש"י סוכה כט עמוד ב ד"ה יבש; דעת בה"ג, אוצר הגאונים סוכה מה עמוד ב.

⁵⁰³ מסכת שבת דף קלג עמוד ב.

⁵⁰⁴ ההבחנה מופיעה כבר בדברי הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, אביו של הר"ח בספרו שו"ת בית הלוי סימן מז. לאחר מכן בשם הר"ח בספרו של הרב ש"י זיין (אישים ושיטות, ירושלים תשי"ב, עמוד 62). ולאחר מכן בכתבי נכדו הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, רשימות שיעורים, סוכה, ניו-יורק, תשמ"ט, עמ' קי. ועיין עוד, הררי קדם, (מכתבי הרב מ' שורקין ממה ששמע וכתב את חידושי תורתו של הגרי"ד), ירושלים תש"ס, סימן קלד.

⁵⁰⁵ ר' שמעון שקאפ בהיותו נער בין 14 למד אצל ר חיים מבריסק בוולוז'ין מספר שנים (1874-1880), והרב בלוק למד אצל חותנו הרב אליעזר גורדון שהיה אמון על שיטת בריסק.

בדרכו הפרשנית של הרש"ש ניתן דגש להנמקה (Reasoning) של ההבחנה והחלות ההלכתית והלמדנית, לעומת תיאורה בלבד בדרך בריסק.⁵⁰⁶ ; בדרכו של הרי"ל ניתן לזהות הנמקה והמשגה מטפיסית לעומת זו הרציונלית-פסיכולוגית של הרש"ש. שני אלו, החתירה להסבר והנמקה, והנחות היסוד המטפיסיות של מושגי ההלכה, מהווים ציר ייחודי ומאפיין של הרי"ל.

בחרתי סוגיות תלמודיות בהן ישנה חפיפה בשאלות העומק שבחרו לעסוק אחרונים אלו. אף שנקודת המוצא של הדיון הפרשני זהה, מסלול 'הנסיעה' של הדיון שונה. השונות, כפי שנראה, אינה רק בתוכן, אלא גם בהנחות היסוד הרוחניות. הרי"ל מניח בדיון את הנחותיו המטפיסיות, ובהן הוא עושה שימוש לפתרון השאלה הלמדנית; בדבריו של הר"ח ניבטת עמדתו המטה-הלכתית אודות תפקידו של הלמדן ההלכתי, ואודות קצה גבול ההשגה השכלית של האדם את דבר ה'.⁵⁰⁷ מובן הוא שבדבריו לא קיימים יסודות מטפיסיים. וכן הוא גם בהשוואת הרש"ש והרי"ל. שונות זו, א"כ, אינה רק שונות בתוכן, אלא שונות בפרדיגמה ובהנחות היסוד כפי שתוארו בקצרה לעיל.

ראשית אדון בהשוואת הר"ח והרי"ל ואח"כ בהשוואת הרי"ל והרש"ש.

⁵⁰⁶ סולומון (לעיל הערה 498) הבחין בין המשגה מדרגה ראשונה להמשגה מדרגה שניה. הראשונה עוסקת ביסודות המופשטים של המונח ההלכתי ואילו השניה עוסקת בעקרונות השולטים על המושגים עצמם והטעמים של ההלכה. ועיין עוד אצל ש' טיקוצינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה, עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית תשס"ד, עמוד 55 והערות שוליים 244 ו-204. ר' חיים לא עסק בהמשגה מדרגה שניה. על כך בהרחבה לקמן בהשוואה בין הר"ח והרי"ל. וזנר בספרו (חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י"ם 2016, עמוד 73 הערה 73) מציין שר' חיים התנגד לכל מתן סיבה לדין הלכתי, ומשווה לתפיסות פורמליסטיות ופוזיטיביסטיות של המשפט.

⁵⁰⁷ אודות תפיסתו ההגותית של הר"ח העומדת ביסוד פרשנות התלמוד עמד הרב אברהם וולפיש, 'הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגריד"ס', מכלול (תשע"ה), בעיקר מעמוד 168.

הרב יוסף יהודה לייב בלוך והרב חיים סולוביצ'יק – תיאור לעומת

הסבר

ידות בקידושין – סקירה

הסוגיה בה דנו אחרונים אלו היא סוגיית ידיים בקידושין.⁵⁰⁸ דיון זה מופיע במפורט במסכת נדרים⁵⁰⁹ ובקצרה במסכת קידושין.⁵¹⁰

הנחת היסוד בבסיס דיון זה, שבתחום הנדרים יש תוקף לנדר שנאמר בצורה חלקית ולא מליאה. אמירה קטועה זו נקראת יד (ולחילופין, כינוי). תקפותם של ידות נדרים נלמד מהיקש נדרים לנזירות.⁵¹¹

רב פפא מעלה את השאלה האם גם בקידושין ישנו תוקף לאמירת הקידושין באופן חלקי. בניסוח מלא של הגמרא השאלה הוא 'האם יש יד לקידושין?'

הגמרא מבארת את צדדי הספק באופן הבא:

'כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחבירתה ואת.

מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחברתה ותפסי בה קידושין לחבירתה

או דלמא ואת חזאי אמר לה לחבירתה ולא תפסי בה קידושין.'

המקרה שלפנינו פשוט למדי. אדם קידש את א' באמירה מליאה ('הרי את מקודשת לי'), ואמר לחבירתה, ב', 'ואת'. השאלה שעולה היא האם אמירה זו מספיקה

⁵⁰⁸ נידון בעבודה זו בפרק ד של עבודה זו. ניתוח כולל של מושג זה מצוי במאמרו של ש' רוזנברג, 'ידות נדרים' מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (תשנ"ד), עמודים 193-217.

⁵⁰⁹ ו' עמוד ב

⁵¹⁰ ו' עמוד א

⁵¹¹ נדרים ג עמוד א.

כאמירת קידושין משום שהיא מתחברת לאמירה הקודמת, או שיש לפרשה כאומר לבי, 'את התבונני במעשה הקידושין שלי את א'?

ניתן היה לפרש את צדדי השאלה באופנים שונים. הר"ח והרי"ל מתמקדים בפרשנותו של הר"ן. הר"ן מבאר את הצעת הגמרא בדגש הבא:

או דלמא ואת חזאי אמר לה לחברתה- ואע"ג דלא משמע הכי ויד מוכיח הוא דואת נמי קאמר, כיון דאין יד לא מהני הנך קידושין ואמרי' את חזאי קאמר.⁵¹²

לדעת הר"ן אין כל ספק ביחס לכוונתו של המקדש. אמירתו 'ואת' מבטאת את כוונתו הכנה והאמיתית לקדש את חברתה. ואולם, כך הר"ן, מאחר ואין יד לקידושין אין לראות באמירה חלקית זו אמירת קידושין ויש לפרשה כאומר לבי: את הביטי בקידושין שעשיתי עם א'.

פרשנות הר"ן תמוהה. אם אין ספק באשר לכוונתו של האדם, מדוע לא יהיה תוקף למעשה קידושין זה?

נוסף על שאלה זו צפה ועולה שאלה יסודית שמובאת בדברי אחרונים ונוגעת לעצם הדיון:

מדוע יש מקום להשוות בין נדרים וקידושין? וכי ישנה חובת דיבור ואמירה (=הפלאה) בקידושין כפי שיש בנדרים?

כל עוד ישנה חובה של ביטוי שפתיים אכן יש מקום לדון האם דיבור חלקי הוא דיבור או לא. ואולם, בקידושין אין כל חובה של ביטוי שפתיים. ראיה לכך היא ההלכה המופיעה בגמרא⁵¹³ אודות זוג שדברו ביניהם על הקידושין, ובסמוך לשיחתם נתן לה פרוטה. ההלכה היא שהאישה מקודשת אף שלא אמר מילה בעת מעשה הקידושין. מכאן, שהעיקר במעשה קידושין הוא כוונתו לקדש וזו מתקיימת מתוך הרקע למעשה. מה א"כ המקום לספק של הגמרא ביחס ליד בקידושין?

⁵¹² ר"ן, ו עמוד ב; וכן הוא בדברי הרשב"א על אתר.

⁵¹³ קידושין ו עמוד א.

ר' חיים סולוביצ'יק – שני דינים בקניין

ר' חיים סולוביצ'יק מיישב שאלה זו בדרכו האופיינית תוך שימוש במושג 'שני דינים'.

יש שני מיני אומדנות. יש אומדנא בגוף המעשה ויש גם אומדנא בהלשון של קידושין. וענין האומדנא שהיא בגוף המעשה הוא כגון במדבר עימה על עסקי קידושה ומהני ג"כ כמו לשון של קידושין שהרי האלם שאינו יכול לדבר מכל מקום יכול לקדש אשה וה"נ שהוא מדבר עם המתקדשת הוי כמו שאומר לה בפירוש הרי את מקודשת. מה שאין כן בהנידון של ידות דמיירי שמדבר עם אחרת רק שאומר לה ואת וכל האומדנא אינה אלא בהלשון של קידושין שיש לומר שאפשר לא כוון כלל לקדש רק ל'את מה תאמרי בדבר זה'. ואומדנא שהיא רק בלשון הקידושין מיבעיא לן אי מהני או לא.

הניסוח דלעיל המבחין בין אומדנא בגוף המעשה ובין אומדנא בלשון, מופיעה בשם ר"ח ונמסרה בידי תלמידים ומעתיקים.⁵¹⁴

ניתן להבין את דבריו באופנים שונים, וכך עשו תלמידיו ותלמידי תלמידיו.⁵¹⁵ בחרתי בדרכו של אחד מגדולי תלמידיו, ר' ברוך בער ליבוביץ (=רב"ב), אשר מצטט מדבריו של הר"ח בסוגיה זו, ונותן פרשנות משלו:

⁵¹⁴ מופיעה לראשונה בספר הזכרון, אש תמיד-לע"נ אליעזר שלזינגר, י-ם תשנ"ט, עמוד רעח. עפ"י הערת העורכים על הדף הראשון של השיעור, הוא נמסר להם מתוך כתביו של אברהם רפפורט. במהדורה שניה של ספר זה (משנת תש"ס) כתבו העורכים שהדברים נמסרו בידי בנו דוד רפפורט. בשיחה שערכתי (תשרי תשע"ח) עם יחיאל שלזינגר (בן דודו של הנפטר שלזכרו נערך הספר) שהיה מעורכי ספר הזכרון, אמר לי שאברהם רפפורט למד בישיבת נוברדוק בה הסתובבו מחברות עם סיכומי שיעורים של ר' חיים ואחרים. כפי הנראה אברהם העתיק ממחברת זו. עוד הוסיף שתופעה זו היתה נפוצה עד מאוד בישיבות ליטא. שיעור זה הודפס אחר כך במקומות רבים בשם ר' חיים. כך בתורת ראשי הישיבות על מסכת נדרים, י-ם תשנ"ט, עמוד רעא, וכן הוא באסופת רבנו חיים הלוי, י-ם תש"ס, עמוד רכב, ובחידושי ר' חיים על הש"ס, מהדורת תשס"ח, עמוד רז.

יתירץ אדמו"ר (ר' חיים) דמזה מוכח דמן לשון של קידושין לא עבדינן אנן
אומדנא'.⁵¹⁶

ר' חיים מצביע על שני סוגים שונים של קניין – קנין ממוני רגיל וקנין בקידושין.
בקניין ממוני רגיל נדרשת כוונתו של הקונה לקנות, ומעשה קנין בסופו. נוסף לכך,
כך לדברי הר"ח, ישנו מעשה קנין של קידושין השייך אמנם למערכת הכוללת של
הקניינים, אולם הוא זוקק תנאים מיוחדים. קנין זה דורש מעשה וכוונה גם כן,
ואולם הללו שונים ממעשה הקניין הרגיל.

חידושו של הר"ח, לאור פרשנותו של תלמידו רב"ב, הוא במיקום הנורמטיבי של
הבעייתיות של יד בקידושין. לדברי ר' ברוך בער אמירה חלקית פוגמת במעשה
הקניין של הקידושין. בלשונו של רב"ב בהמשך דבריו- 'מעשה קיחה'. מאחר ואיש
זה בחר לקדש האישה באמצעות דיבור, ודיבור זה לא היה ברור לחלוטין, הרי
שנפגם מעשה הקניין שלו. בכל אמירה חלקית נדרשת השערה ואומדן דעתו של
האדם באשר לכוונת דבריו. לדברי הרב"ב, בנסיבות אלו האומדנא שאנו אומדים
את כוונתו של האיש נדרשת לתיקוף מעשה הקניין שלו ולא רק לכוונתו. הדילמה של
הגמרא היא האם אומדנא שכזו יכולה לספק את דרישות מעשה הקניין של
הקידושין.

⁵¹⁵יש שפירשו דבריו כדרישה ייחודית בקנין קידושין לאמירה בפה (בדומה לנדרים) ויש שפירשו זאת
כהבחנה בין מעשה קניין ובין דיבור בקנין. נפרט דבריהם:

1. דרישה ייחודית בקידושין לדיבור - כך משמע בראשית דבריו של ר' ברוך בער (שם): 'דבקידושין בעינן
אמירה מגזרת הכתוב'. דרישה זו מפתיעה למדי וזכתה לביקורת של אחרונים. (רשימת שיעורי מרן
הגרי"ד, הרב יוסף רייכמן (עורך) תשע"ג, שבועות רפ"ג כ"ב, הערה 28 שם מובעת התנגדותו לדרישת
אמירה בקידושין).

2. הדיבור הוא יוצר חלות בכל הקניינים - בכל הקניינים העיקר הוא הדיבור שיוצר את חלות הקניין, אלא
שבקידושין (ובמקרים נוספים) אין אנו מסתפקים בדיבור ודורשים מעשה של קנין. הדיבור, לאור זאת,
אינו מבאר את המעשה, אלא להפך, המעשה מתרגם לממציאות מוחשית את הדיבור. במקרה של
דיבור לא ברור יש מקום להסתפק האם יועיל הקניין. (שיעורי הגאון ר' ברוך דוב פוברסקי, נדרים, עמוד
קיא). לאור זאת יש לעיין מה הדין בקניין רגיל. הערת פרופסור ברנד.

⁵¹⁶ר' ברוך בער ליבוביץ, ברכת שמואל על מסכת קידושין, סימן א.

יודגש, שכאשר דיבר עימה על עסקי קידושין לפני כן ואח"כ נתן פרוטה במטרה לקדשה, נחשבת מקודשת אף שלא אמר מילה. מקרה זה עדיף על פני אמירה חלקית, שכן ישנו דיבור ברור שקדם למעשה שנעשה עתה. הדיבור המקדים מבטא את כוונתו המליאה, והנתינה עתה היא מעשה הקידושין. לא כן הוא בקידושין על ידי אמירה חלקית. בזה, לא סמך האיש על ההקשר והרקע, ומבקש לקדש בדיבור החלקי. בנסיבות אלו, כך עפ"י הר"ח, לא ניתן להסתפק באומדן דעתו כתחליף למעשה הקידושין שבדיבור.

הר"ח, פותר את הסתירה בין שתי תופעות הלכתיות המופיעות בסוגיה אחת, באמצעות אבחנה וחלוקה לשתי קטגוריות הלכתיות. פתרון זה מאפיין את דרכו הפרשנית. זו, חותרת לארגון וסידור המערכת ההלכתית, וממוקדת בתיאור התבניות ההלכתיות והמושגים לקטגוריות ותתי קטגוריות וכך הלאה. בדוגמא שלפנינו הוא הבחין בין מעשה קניין כללי ובין קניין בקידושין. הבחנה זו מאפשרת לו להבהיר את ספק הגמרא בנסיבות של אמירה לא מפורשת. חשוב לציין שבהמשך השיעור, כפי שפורסם, ישנה הדגמה של הבחנה זו ביחס לסוגיה נוספת. לאמור, הוא אינו מנמק או מסביר את הבחנתו, אלא מתקף את החוקיות והשיטתיות של ההבחנה באמצעות השימוש בה במקומות נוספים. המקום הנוסף הוא הדיון של הגמרא⁵¹⁷ בו היא מסתפקת בלשונות יוצאי דופן של קידושין. האיש אמר 'הרי את מיועדת לי הרי את עזרתי וכו'. עפ"י הסברו של הר"ח, לשונות אלו שאינן לשונות רגילים של קידושין מעוררים ספק, שמא דבר-מה חסר במעשה הקידושין שלו.

הרב יוסף יהודה לייב בלוך – שני דינים לקניין - הנמקה

בטרם אעבור להצגת דבריו של הרי"ל אשוב ואדגיש מאפיין חשוב בדבריו של הר"ח. הר"ח יצר הבחנה בין סוגים שונים של קניינים – קניין כללי לעומת קניין בקידושין. ואולם, בדבריו אין הנמקה או הסבר לקיומה של ההבחנה הנ"ל; הוא לא מבהיר את

⁵¹⁷קידושין, ו עמוד א

ההבחנה מדוע בקידושין ישנה דרישה שונה מכל מעשה קנייני ממוני. בלשונם של חוקרים ותלמידים שעסקו באפיון שיטתו, הוא עוסק ב'מה' ולא ב'למה'.⁵¹⁸

הר"ל שהתחנך על ברכי המסורת הבריסקאית אצל חותנו ואחרים, מבקש אף הוא ליצור אנליזה בין תחומים וקטגוריות הלכתיות. ואולם בשונה מהר"ח הוא חותר להנמקה. באופן מדויק יותר נאמר שהתשתית המטפיסית אותה הוא פורס, מהווה הסבר להבחנות השונות בין התופעות ההלכתיות. בנסיבות דידן, העמדה המטפיסית נותנת פשר להבחנה של דרישת יד בקידושין ומבחינה אותה מתחומים הלכתיים אחרים.

אעבור עתה להציג את דרכו של הר"ל בדיון אודות יד בקידושין. הר"ל, בדומה לר"ח, התמודד עם הקושי שהוצב לעיל אודות הדרישה המפתיעה לאמירה מפורשת בעת הקידושין. בדבריו הוא מסתמך על פרשנות הר"ן בסוגיה. הר"ן, כאמור, הניח שלפנינו מעשה קידושין שאיו בו ספק ביחס לכוונותיו של האדם. האתגר עימו מתמודד הר"ל הוא האתגר של הר"ח: מהי הבעייתיות בקידושין בדיבור חלקי?

הר"ל בשונה מהר"ח (לאור פרשנות רב"ב) ממקם את הבעייתיות של האמירה החלקית בהקשר של הכוונה וגמירות הדעת הנדרשת לחלות הקניין. הקניין לא חל לא בגין המעשה הפגום, אלא בשל הפגם בכוונה וגמירות הדעת. לאמור, אמירה חלקית מצביעה על העדר גמירות דעת למעשה הקידושין. ואולם, בכך לא מסתיים נימוקו. בדבריו הסבר מעמיק יותר ובו אנו נחשפים להנחות היסוד המטפיסיות שמלוות את הפרשנות ההלכתית שלו בכלל ובסוגיה זו בפרט. לדעתו, בכל מעשה שיוצר חלות הלכתית-משפטית נדרשת כונה. ואולם, איכות כונה זו מושפעת מן השדה ההלכתי הנידון. לכל תחום הלכתי נדרשת כונה בהתאם לתחום. בנסיבות של קידושין, בשונה ממעשי קניין אחרים, נדרשת איכות ועצמה גבוהה של גמירות-דעת ורצון לקניין. זאת בשל הנסיבות המיוחדות של יצירת קשר בין איש ואישה שאינו רק קשר משפטי.

⁵¹⁸ על כך בהרחבה בהערות 524 ו-525.

כך הרי"ל באחד ממאמריו המכוננים :

בכדי לפעול חלות קידושין שיערה תורה שאינה מספקת מידת גמירות הדעת כזו הנמצאת בקניין שלא בפני עדים ומטעם זה צריכים עדות לקיום הדבר... וכיון שיש אפשרות לומר שלשם מתנה נתן, אף שמבינים שלשם קידושין נתן, בכל זאת לא נקרא זה עושה הדבר 'בפני עדים'.⁵¹⁹

לדעת הרי"ל הדרישה בגמירות דעת לקידושין אינה מסתפקת בגמירות דעת רגילה, ונדרשת כאן הכרעה בעוצמה מוגברת וגבוהה, כאילו נעשה הדבר בפני עדים. דרישה זו נובעת מן העובדה ש'חלות הקניין צריך לפעול איזו מציאות על דבר הנקנה'.⁵²⁰ לאמור, כדי שתרחש המציאות הרוחנית של הקידושין נדרשת עצמה נפשית מסוג מסוים שתחולל מהלך זה. ההתרחשות במעשה הקידושין היא ההתקשרות המהותית בין האיש והאישה, ומעשה הקידושין הוא זה המחולל את הזיקה הישורתית הרוחנית הזו.

במקום אחר הוא מניח את יסודות תפיסתו הרילאיסטית – מטפיסטית אודות הקניין :

קנייני האדם אינו רק חוק שנקבע לסידור חיי החברה – שכשאדם רוכש איזה חפץ באחד מדרכי הקניינים עובר החפץ לרשותו לשלוט בו כרצונו, אלא הוא התקשרות של עצם הדבר לבעליו המתהווה ע"י הקנין המאגד את החפץ עם זה שקנהו'.⁵²¹

בפרק ה של עבודה זו הרחבתי אודות היסודות הרילאיסטים-מטפיסטים של הרי"ל. בפרק ג חלק ה הרחבתי אודות הקניין באופן מפורט.

הרילאיזם המטפיסי של הרי"ל מתאר את מעשה הקידושין כהתרחשות ישותית עליונה. כסף הקידושין הופך להיות קשור לשורש נפשה של האישה, וכן האישה

⁵¹⁹ שיעורי דעת עמוד רו.

⁵²⁰ שם.

⁵²¹ שיעורי דעת חלק א עמוד רי.

עצמה הופכת להיות קשורה ישותית ורוחנית לאיש. תהליך זה דורש דרכי קניין מדויקים ופרקטיקה מיוחדת. הרצון וגמירות דעת אינם רק אמצעי להבהרת כוונה הצדדים בלבד, אלא כלי להנעת התהליך. אשר על כן ההסכמה הפנימית צריכה להיות כשל מעשה בפני עדים ולא די במעשה הניתן להתפרש באופנים שונים. הספק, ולו הקל ביותר, בהבנת כוונת מעשה הקידושין של פועל החלות, מהווה כסות אפשרית לפועל החלות להסתתר ולהתחמק ממשמעות מעשיו. רפיסות רצון זו אינה מאפשרת את כינונה של הישות הרוחנית החדשה של קשר האיש והאישה או האדם והחפץ.

נחזור להתלבטות הגמרא ביחס ליד בקידושין. התלבטות זו מבוססת, לדעת הרי"ל, על הנחת יסוד ריאליסטית. שכן, באשר למימד הכוונה אין כל ספק שהוא מעוניין לקדש את האישה השנייה. ואולם, 'הספק הוא במידת גמירות הדעת הדרושה לפעול חלות קידושין'.⁵²² ישנו הבדל בין מידת גמירות הדעת הנדרשת ביחס לנדר שהוא בין האדם ובין עצמו, ובין קידושין בהם מתחולל שינוי ישותי באישה ובכסף.

בנסיבות אלו, חז"ל ירדו לעומק נפשו של האדם, והבחינו הבחנה ברורה בין מעשה שנעשה בפה מלא ובשפה מליאה לבין החלטה שנאמרת בשפה קטועה. דיבור קטוע או חלקי שיש בו מן הספק מעמעם את עצמת ביטוי הרצון של האיש המקדש ולא מאפשר לתהליך הרוחני להתממש.⁵²³

⁵²² שיעורי דעת עמוד רז. ביחס ללשונות קידושין עיין עוד עמודים קסב-קסד.

⁵²³ הדברים דלעיל צוטטו מתוך דבריו של הרי"ל עצמו כפי שהופיעו בספריו שיעורי דעת. בשנים האחרונות פורסמו שיעורים של הרי"ל במסגרות שונות ובהם ניסוחים אחרים של דבריו. בקובץ 'כצאן יוסף', י' הלוי פרנקל (עורך), י-ם תש"ן, מופיע שיעור הנושא את השם 'ידות נדרים'. השיעור הועתק ממחברות תלמידים שהגיעו לידי של פרנקל. שיעור זה עוסק בסוגיה שהועלתה לעיל ודן בדרישה המיוחדת של אמירה מפורשת בקידושין. הרי"ל, כך לאור דברי התלמיד שכתב את הדברים, יוצר הבחנה בין רמות שונות של החלטה בלבד: 'כשמדבר דיבור שאינו חסר עוד שלמות ההחלטה שלו.. (שם עמוד ד). בדבריו אלו נעדר הנופך המטפיסי לחלוטין.

הר"ח והרי"ל - השוואה

השוואת דברי אחרונים אלו, זה לזה, מאלפת. שניהם עסקו בדיון עומק ביחס לספק הגמרא האם אמירה חלקית בקידושין תקפה. שניהם התלבטו באשר למקומה של דרישת האמירה המפורשת בקידושין, ושניהם הניחו, לאור דברי הגמרא והר"ן, שבנסיבות אלו אין כל בעיה בהערכת כוונתו של האדם.

הר"ח פתר קושי זה במיקום הבעייתיות **במעשה** הקידושין, והרי"ל מיקם את הבעייתיות בעצמת ה**כוונה** וגמירות הדעת. ואולם ההקשר המתודולוגי של שני אחרונים אלו שונה לחלוטין. הר"ח הלך בדרכו האנליטית התיאורית ושרטט בפנינו קטגוריות שונות במישור הנורמטיבי באמצעות הצגת סוגים שונים של מעשי קניין. לדבריו, בתוך העולם הקנייני ישנם מסלולים שונים: ישנו קנין ע"י מעשה וקנין ע"י דיבור. כמו"כ יש להבחין בין קנין ממוני וקניין בקידושין. דיבור קטוע בקידושין איננו מספק משום שחסר בשלימות המעשה של הקידושין.

הרי"ל לעומתו חורג מן המישור הנורמטיבי לפנומנולוגי ומצביע על מקומה של הכוונה במעשי הקניין. לדעתו מעשה זה מחולל קשר עליון בין הקונה ומושא הקניין. דרישה זו היא אשר מחייבת את איכות הדיבור ובהירותו. דיבור קטוע מהווה ביטוי מוחלש של כוונתו ולא יכול לחולל את הקשר העליון.

בדבריו אין רק הבחנה בין קידושין ובין מעשי קנין אחרים או נדרים, אלא הצבעה על סיבת ההבחנה בין אלו. בקידושין, בשונה מנדרים, נוצרת מהות רוחנית וקשר פנימי בין הקונה ובין מושא הקניין (איש ואישה). ובכדי לחולל זאת נדרש כוח. בדבריו ניכרת המגמה להטעין את יסודות הדרישה ההלכתית במטען מטפיסי. הקשר זה נותן פשר ומובן להבחנות ההלכתיות השונות.

פרשני וחוקרי גישת בריסק הרבו לצטט את האמירה הקיימת במסורת בית בריסק שילנו אין לשאול אלא מה ולא למה.⁵²⁴ מסורת זו, כך על פי הרפלקציה הפנימית,

⁵²⁴ליקוטי בדרכי התורה בעסק התורה, בתוך: דרכי וכללי הגמרא, הוצאת בני תורה ירושלים (ללא שנת הוצאה), עמוד רמא: 'הקדוש בעל החפץ חיים ז"ל שלח אחד מבעלי הכישרונות שלמדו בראד'ין

ממוקדת בתיאור ולא בהסבר. דרכו של הרי"ל מציעה דרך אחרת. בהצבת הרקע המטפיסי נסללת הדרך לענות לשאלה מדוע קיימת ההבחנה בין מושגים הלכתיים (בנידון דידן - בין קידושין ובין נדרים). רקע זה נותן מובן ומשמעות לפרטי ההלכה ולתפקודו של המושג ההלכתי; מדוע בקידושין יש מקום לפסול יד משא"כ בנדרים.

עם זאת יש להדגיש, שמקומה של הנמקה זו איננו במישור הערכי והמהותי.⁵²⁵ ממאפייניה של הגישה הריאליסטית שהיא מצביעה על קיומם הממשי של המושגים ההלכתיים, ולא טוענת טענות במישור הערכי.⁵²⁶ יתרונה בכך שהיא מתארת תיאור כולל של המערכת הישורתית ובכך מבהירה את המנגנון והחוקיות הפנימית של

להיות במחיצתו של גאון ישראל ותפארתו רבי חיים מבריסק זלה"ה בעת שהותו באחת מערי המרחצאות. וסיפר הלה איך הגאון האיר עיניו בדרכי הלימוד. כאשר הלה שאלו תוך משא ומתן בלימוד על איזה פרט 'פארוואס'. השיבו: 'מען פרעגט נישט פארוואס נאר ואס (שואלים מה ולא למה). כאשר תמה הלה הרי בגמרא מוצאים מפני מה אמרה תורה. השיבו הגאון, הגמרא היא תורה, התורה שואלת מפני מה אמרה תורה. אך אנו אין לנו כי אם מה אמרה תורה'. על מסורת זו, עיין עוד במחקרים הבאים: ש' טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה, עבודת מאסטר, האוניברסיטה העברית תשס"ד, הערה 244, הערה 204; ש"ע וזנר, 'אבי דרך הלימוד הישיבתית: ר' חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק', הגדולים – אישים שעצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ב בראון נ ליאון (עורכים) ירושלים תשע"ז, עמוד 171 הערה 80, ובהערה 525. ולאחרונה הרב מ' ליכטנשטיין, 'על מה ולמה' – לדרכה של הדרך הבריסקאית' והאר עיננו, איגוד ישיבות ההסדר תשע"ט, עמודים 473-491.

⁵²⁵ הרב אהרון ליכטנשטיין עמד על ההבחנה בין למה משפטי ולמה פילוסופי עיין בספרו *Leaves of Faith*, Jersey City 2003 pp. 56-57. הרב וולפיש ('השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, נטועים יא-יב, תשס"ד עמוד 120) הדגיש שהבחנה זו אינה כה פשוטה. לדבריו, ההבחנה החדה בין שאלות מסוג 'למה' ושאלות מסוג 'מה' כרוכה בטשטוש מסוים. מחד, טוען הרב משה ליכטנשטיין (נכד הגרי"ד) שמסורת תלמידי בריסק 'שהם אינם עוסקים בשאלה מדוע הלכה מסוימת מעוצבת כפי שהיא אלא בשאלה מהו תוכנה המדויק'. (הרב מ' ליכטנשטיין, 'סבא רבה', עלון שבות בוגרים ב (תשנ"ד) עמודים 120-132). מאידך מוצאים אנו בדברי אביו של הר"מ ליכטנשטיין, הרב אהרון ליכטנשטיין אמירה שונה. בבואו לתאר את מעשה הלמדנות הבריסקאית הוא מציין ש'הבריסקאים גורסים שיש לרדת לשורשם (של הנתונים ההלכתיים – מ.פ.) לנסות ולהבינם. לא רק 'ה'מה' עומד במרכז על ה'למה' (כך היא דרכה של תורת הרב' – לדרך לימוד של הגרי"ד סולוביצ'יק' עלון שבות בוגרים ב, עמוד 107). כמו"כ בדברי הגרי"ד עצמו מוצאים אנו מגמה של הטענה משמעותית-ערכית (בעיקר בשיעורים לזכר אבא מארי) ואולם זו נעשית כחלק מן ההבחנה והתיאור.

⁵²⁶ לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג) עמודים 66-68, 121-122 ובהערות 7,8,67. לדבריו, הריאליזם ההלכתי שונה בכך מן הריאליזם המוסרי (ומשפט הטבע), שכן הוא מתייחס לאובייקטים ולא לערכים כעובדות ממשיות.

הדרישה ההלכתית הספציפית ואת הסיבה להבדלים בין התחומים ההלכתיים. חסרונה הוא בעובדה זו עצמה שהיא נמנעת מהפעלת שיקול ערכי, שכן החוקיות המערכתית נכפית עליה.⁵²⁷

נכדו של הר"ח, הרב יוסף דב סולוביצ'יק, הציע לימים את הדמיון בין איש הלכה ובין איש המדע.⁵²⁸ איש המדע מעוניין להתחקות אחר החוקיות שבתופעות הטבעיות וזאת בהתעלם משאלות המשמעות והערכים שבבסיסו.⁵²⁹

ניתן להוסיף ולאפיין את דרכו של הר"ח באמצעות מונחים השאובים מן המרחב ההרמנויטי. וילהלם דילתיי שהיה ממניחי היסודות לחשיבה ההרמנויטית בפרשנות טקסטים, הבחין בין שתי מגמות שונות של חקר ופרשנות – הסבר והבנה. הבחנה זו מבדילה (בהתאמה) בין מחקר מדעי הטבע ובין מדעי הרוח. פעולת ההסברה חותרת להצגת הסיבות והתוצאות של הנתון/הטקסט שלפנינו, ויש בה ממדים אובייקטיביים מובהקים. לעומת זאת ההבנה נועדה לחשוף ממדים נפשיים פסיכיים המצויים בתוכיותה של הנתון הנחקר והמתפרש – בהקשר זה הטקסט. במעשה הפרשנות היא חותרת להגיע לכוונת הכותב לרובד המשמעות ועוד. למגמה זו ממדים סובייקטיביים מובהקים. דילתיי חתר לנטרל יסודות סובייקטיביים אלו באמצעות שרטוט אמות מידה 'קשוחות' לפרשנות ויחסי גומלים בין פרשן וטקסט. הללו נועדו, כך לדעתו, לחלץ את היסוד הפנימי הנפשי, באמצעות הנחות ונתונים אובייקטיביים מוצקים.⁵³⁰

⁵²⁷ אודות בקורת זו עיין במאמרו של י' לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג) 121-122.

⁵²⁸ אודות הקירבה להנמקות הדומות לחשיבה המדעית יותר מאשר אלו של החשיבה ההומניסטית עיין במאמרו של הרב אברהם וולפיש, 'הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגריד"ס' מכלול, לא (תשע"ה), עמוד 160 ובהערה 105.

⁵²⁹ איש ההלכה- גלוי ונסתר, י-ם תשמ"ט, עמודים 15-16, 25 ואילך. ובפיתוח הדברים במחקרו של ד' שורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולוביצ'יק, חלק א, רמת-גן תשס"ח, פרק חמישי ופרק שמיני. וכן הוא בהבחנה בין אדם א ואדם ב, בין השולט בטבע ובין מי שמפענחו, בחיבורו של הגרי"ד סולוביצ'יק, איש האמונה, י-ם תשנ"ב.

⁵³⁰ ז' לוי, הרמנויטיקה, ת"א, 1985 עמודים 95-100 ובהפניות לספרו של דילתיי בהערות 21-23.

הרי"ל, כאמור, נתן פשר סיבתי למושגי ההלכתיים ולהבחנה ביניהם באמצעות הצבת הרקע המטפיסי. עם זאת בדבריו, לא קיימת הנמקה ערכית, הומניסטית או אחרת. ברוח דבריו של אחד מתלמידי ר' שמעון שקופ שהבחין בין ר' חיים ור' שמעון, ניתן לומר שטלז היא בריסק בתוספת נופך ממשי(=ריאליסטי).⁵³¹

⁵³¹ש' קרול, אחד בדורו, ת"א תש"ל, עמוד 44.

הרב יוסף יהודה לייב בלוך והרב שמעון שקופ – ריאליזם וריאליזם

מטפיסי

הקדמה

הרב בלוך(=הרי"ל) והרב שקופ(=הרש"ש), היו קרובים עד מאוד בדרכם הפרשנית ובביוגרפיה האישית. שניהם למדו ישירות או בעקיפין מר' חיים מבריסק וצעדו בדרכו; שניהם שימשו כרמ"ים בישיבת טלז (בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה) ושניהם אחזו בעמדה ריאליסטית של ההלכה.

יחד עם זאת, השוואת הרי"ל והרש"ש מצביעה על הבדלים בולטים בכמה מישורים.

אחד ההבדלים הבולטים הוא המגמה של הרש"ש להסברה פסיכולוגיסטית וסוציולוגיסטית של ההלכה. הרש"ש חתר להנמקה והבנה, והתמקד ב'למה' ולא הסתפק בתיאור ה'מה'. בחלקים משמעותיים של החשיבה ההלכתית בתחום המשפטי-ממוני ניתן למצוא בכתיבתו של הרש"ש יסודות של תפיסת משפט טבעי. לדידו זכויות וחובות ממוניות יונקים את כוחם מן 'השכל והסברא'⁵³² ויש להם תחולה אוניברסאלית ולא דווקא פנים יהודית.⁵³³ זו נקראת בפיו 'תורת המשפטים'. מגמה זו נסקרה בידי שגיא⁵³⁴ וווזנר.⁵³⁵

מגמה זו מייחדת את הרש"ש מאחרונים רבים ואינה מייחדת את הרש"ש דווקא מהרי"ל על כן לא עסקתי בה.

⁵³²שערי יושר, שער ג פרק ג, כרך א, ניו יורק תשי"ט, עמוד קנה; שם, שער חמישי פרק א, כרך שני, ניו יורק תשי"ט, עמוד א. א' שגיא, ביהדות: בין דת ומוסר, ת"א 1999, עמודים 338-340.

⁵³³שם.

⁵³⁴שם פרק טז עמודים 335-345.

⁵³⁵ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016, עמודים 220-276.

בחרתי להשוות בין הרש"ש והרי"ל בהקשר שבו קיימת קירבה בין השניים - הגישה הריאליסטית של ההלכה.

חרף העובדה ששניהם מניחים יסודות ריאליסטיים של ההלכה ניתן לראות שדרכיהן שונות זו מזו. הרי"ל מציע את הריאליזם המטפיסי המניח הנחות אודות השורשים העליונים של האדם והאובייקטים מושאי ההלכה, והרש"ש נמנע מכך.⁵³⁶ הרש"ש מניח שישנה ממשות מציאאותית שקודמת לנורמה ההלכתית. כך למשל הוא מתאר את ההבחנה בין איסורי גברא ואיסורי חפצא ובין נדרים לעומת איסור חזיר.⁵³⁷ לדעתו בכל איסור שמן התורה ישנה השתנות בחפץ.. ויש להם סיבה מוקדמת דמשום זה הזהירה התורה לאוסרו באכילה'. בכך הוא מבחין את איסורי התורה מן הנדרים שאדם נודר בהם אין השתנות זו. ואולם בדבריו נעדר היסוד המטפיסי והשורש הרוחני של החפצים והשתנותם, שהוא ליבת תפיסתו של הרי"ל.

מוסד התנאים בהלכה – תקופת ביניים בחלויות - פסיכולוגיה ומטפיסיקה

ווזנר שהקדיש את עבודתו לחקר דרכו הפרשנית של הרש"ש,⁵³⁸ הציב אותו כפרשן הלכתי המחזיק בעמדות נטורליסטיות וריאליסטיות של ההלכה. בפרק הנקרא 'חשיבה אונטולוגית ונטורליסטיקה משפטית' הוא פורס את משנתו של הרש"ש

⁵³⁶ אודות השערות להימנעות זו ראה בסוף פרק זה .

⁵³⁷ חידושי ר' שמעון יהודה הכהן שקופ, מסכת נדרים, י-ם תשע"א, סימן א. על פרשנותו המיוחדת למושגי חפצא וגבר עיין בספרו של ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם תשע"א, עמודים 176-195.

⁵³⁸ עבודת דוקטור שפורסמה בספרו: חשיבה משפטית בישיבות ליטא – עיונים במשנתו של הרב שמעון יהודה שקאפ, י-ם 2016.

בעניין זה. כדוגמא מובהקת לתפיסה זו הוא מצביע על העיסוק של הרש"ש במוסד התנאים (בקידושין או בגירושין).⁵³⁹

הרש"ש עסק באופן נרחב במצבי ביניים משפטיים הנובעים מדיני התנאים בקידושין ובשאר הקניינים.⁵⁴⁰ במסגרת הקשיים הרבים שצפים במצבים משפטיים אלו יצר הרש"ש כמה חידושים דוקטרינריים כגון: 'מכאן ולהבא ולמפרע' ו'מציאות קנין קלושה'.

נסיבות הדיון ההלכתי אותן אבחן ואשווה הן כדלהלן: איש מקדש אישה בחודש חשוון בתנאי שתיתן לו מאתיים זו בחודש כסליו. לצד דרישה זו קבע האיש שהקידושין יחולו בעת המעשה, בחשוון.

היו אחרונים שפרשו את משמעותו של התנאי במונחים של בירור. לאמור, קיום התנאי בכסליו מברר את קיומם של הקידושין בחשוון.⁵⁴¹ הרש"ש התנגד לפרשנות זו. לדעתו, יש לאבחן תנאים שתלויים במעשה עתידי, מתנאים שתלויים בעובדות. כאשר אדם אומר 'הרי את מקודשת לי על מנת שאת עשירה', גילוי עובדה זו בעתיד אכן מברר שהיא מקודשת ברגע המעשה. ואולם, כאשר הקידושין מותנים במעשה עתידי, הרי שלמעשה הקידושין תפקיד יוצר ולא רק תפקיד המברר את קיומן.⁵⁴²

ראיה לפרשנות זו, שקידושין התלויים במעשה הם יוצרים ולא מבררים, מביא הרש"ש מפסיקת הרא"ש.⁵⁴³ לדעת הרא"ש אדם שגירש אישה בתנאי הנשען על מעשה עתידי (הרי את מגורשת מעכשיו אם לא אבוא בעוד שנתיים) יכול לבטל את דרישת המעשה של תנאי זה ותהא מגורשת אף ללא קיום התנאי. לדעת הרי"ל יש להסיק מפסיקת הרא"ש שתנאי הדורש מעשה עתידי יוצר את החלות למפרע.

⁵³⁹ שם, עמודים 107-122. בפרק אחר בספר הוא מדגים את אופן החשיבה הנטורליסטי של הרש"ש בתחומי האיסור וההיתר והנזיקין (פרק ד עמודים 218-142).

⁵⁴⁰ חידושי ר' שמעון שקופ, גיטין סימן ו; שערי יושר, שער החזקות, פרקים ט-י.

⁵⁴¹ הרב אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה א, מדה ב, אות ב עמוד לה. וזנר, שם עמוד 109.

⁵⁴² שערי יושר ב, ט עמוד צו.

⁵⁴³ שו"ת הרא"ש כלל מו, ב. מובא בטור אבן העזר סימן קמג.

הרש"ש מציג קושי לוגי לתפיסה זו ובגיננו הוא מציע דוקטרינה משפטית חדשה – 'מכאן ולהבא ולמפרע'. אציג בתחילה את הקושי של הרש"ש ואת הנחות היסוד העומדות בבסיסו. את פתרונו של הרש"ש אציג בהמשך, ובהשוואה לדבריו של הרי"ל.

ההבנה שהוצגה לעיל, לאור דברי הרא"ש, אודות כוחו היוצר של קיום תנאי עתידי בגיטין, סובלת, לדעת הרש"ש, מקושי לוגי בסיסי. שכן, היא מניחה סיבתיות רטרואקטיבית. התוצאה העכשווית, (גט בחשוון), מותנית בסיבה עתידית (מעשה בכסלו).⁵⁴⁴ דבר זה מנוגד לחוקי הפסיקה וילעקרון הקדימות של הסיבה למסובב.⁵⁴⁵

ווזנר מצביע על הנחת היסוד הנטורליסטית בדברי הרש"ש. הנחה זו מובילה אותו אל הקושי בהבנת דברי הרא"ש והבנת מוסד התנאים התלויים במעשה עתידי. ואלו דבריו:

פעולה רטרואקטיבית אינה אפשרית במציאות הפיזית. אירועים שמתרחשים בהווה אינם יכולים להשפיע על העבר ולשנותו. לעומת זאת בהקשר הנורמטיבי של עולם המשפט אין לכאורה בעיה מושגית להבדיל משיקולי צדק ותועלת לומר שניתן לשנות את העבר לעקור נדר למפרע או לקבוע שאישה מקודשת או מגורשת למפרע... לעומת זאת התמונה משתנה לגמרי במסגרת החשיבה הנטורליסטית. **זו הרי מחילה את חוקי הטבע גם על התחום המשפטי ומכאן מתעוררת הבעיה כיצד ייתכן שהחלות תחול לפני סיבתה.**⁵⁴⁶

וכן הוא בסיכום הדברים:

ההנחה שאי אפשר להחיל חלות משפטית באופן רטרואקטיבי באופן שהמסובב קודם לסיבה, נובעת מן התפיסה האונטולוגית של חלויות משפטיות ומתפיסות

⁵⁴⁴ ווזנר, (לעיל הערה 535) עמוד 111.

⁵⁴⁵ ווזנר (שם) עמוד 119.

⁵⁴⁶ ווזנר (שם), עמ' 138.

נטורליסטיות המחילה על ה'מציאות המשפטית' את החוקיות המוכרת מהעולם הפיסי.⁵⁴⁷

החשיבה הנטורליסטית 'מחילה את חוקי הטבע גם על התחום המשפטי..(ובגנים – מ.פ.) מתעוררת הבעיה כיצד תתכן שהחלות תפעל באופן רטרואקטיבי.⁵⁴⁸

מדבריו עולה שהחשיבה הנטורליסטית היא זו שיצרה את הבעיה אך לא את הפתרון. לאמור, בגין החשיבה הפיסיקלית נתקלים אנו בקושי להחיל למפרע את סיבת החלות העתידית.

השוואת דברי הרש"ש לדברי הרי"ל מצביעה על דרכו הריאליסטית הרדיקלית של האחרון. בפרפרזה על דברי ווזנר ניתן לומר שלעומת הרש"ש, החשיבה הריאליסטית של הרי"ל יוצרת את הפתרון ולא את הבעיה.

הרש"ש – גישה תודעתית - שינוי רטרואקטיבי ביחס לתקופת הביניים

בטרם אציג את דברי הרי"ל אניח את הפתרון שיצר הרש"ש. השוואת הפתרונות הדוקטרינרים של הרי"ל לעומתו הרש"ש מלמדת על שונות דרכם המתודולוגית וההגותית.

הרש"ש, כך לדעת ווזנר, פתר את חלקם של הסבכים המשפטיים באמצעים **תודעתיים**. תודעתו של האדם היא הנותנת פשר חדש למצב המשפטי שבעבר. בלשונו של ווזנר: '**שינוי רטרואקטיבי**, ולא רטרואקטיבי.⁵⁴⁹ המושג המשפטי אותו טבע

⁵⁴⁷ ווזנר (שם), עמוד 119.

⁵⁴⁸ שם, עמוד 111.

⁵⁴⁹ שם עמוד 112-113.

הרש"ש הוא 'מכאן ולהבא ולמפרע'.⁵⁵⁰ מנקודת זמן בהווה אנו מתבוננים על העבר בעיניים שונות. המודל שמהווה מקור השראה לכך הוא התרת חכם את נדרו של אדם. נכון הוא שהנדר חל, אולם מעתה ואילך אנו מתבוננים על מעשיו בעבר כאילו מעולם לא נדר.

כן הוא גם ביחס לתנאי עתידי בקידושין. אין בכוחו של קיום התנאי או ביטולו לשנות את העבר. קיום התנאי גורם לחלות מכאן ולהבא ולמפרע, ומשעת קיום התנאי תמונת העבר משתנה מבחינה משפטית. אין בכך שינוי של העבר עצמו.

הרי"ל – יסודות מטפיסיים

אציג עתה את דברי הרי"ל ואת הפתרון השונה שיצר לעומת הרש"ש.

אחד מן המקרים שנדונו בדבריו של הרי"ל עוסק באישה שבעלה נתן לה גט אם לא בא מכאן ועד יב חודש ומת תוך יב חודש. הרמב"ם פסק לאור דברי הגמרא שאינה מגורשת עד תום יב חודש. פסיקתו תמוהה, מדוע מגורשת רק בתום התקופה, הרי ברור הוא שלא יגיע?

הרש"ש, כאמור, מבאר עמדה זו לאור התפיסה הרטרופסקטיבית. בהנחה שהצדדים קבעו ביניהם שברירת המחדל היא שהאישה אינה מגורשת ורק קיומו של התנאי בפועל יהיה סיבת לחלות הגירושין מכאן ולהבא ולמפרע, מובן מדוע לא תהא

⁵⁵⁰ וזנר (שם) מציע בשם הרש"ש מודל נוסף השונה במעט מזה התודעתי שנשען על הדוקטרינה של 'מכאן ולהבא ולמפרע'. המודל השני נושא אופי ריאליסטי רך. לדעת הרב שקופ (חידושי ר' שמעון שקופ, גיטין סימן ו עמוד 83) בכל תקופת הביניים עד להתקיים התנאי מתקיימת 'חלוצה' (וזנר, שם, עמוד 68). וזנר מציין שעמדה זו שונה מקודמתה שכן איננו מצויים במישור הסובייקטיבי, אלא האובייקטיבי, ולפנינו 'ספק אובייקטיבי'. (מושג זה מופיע, כך לדעת וזנר (שם, הערה 57), במקור בסוגיית המקדש אישה אחת מחמש נשים שלא בירר המקדש והמתקדשת מי מהן תהיה מיוחדת לקידושין. זהו מצב של ספק שאינו אי ידיעה סובייקטיבית, אלא ספק אובייקטיבי. עיין שערי יושר שער ג פרק כב, חלק א, עמוד רמב.)

מגורשת אלא בתום התקופה.⁵⁵¹ במונחיו של הרש"ש, נאמר שרק לאחר תום יב חודש ניתן להתבונן בעבר כאילו היתה מגורשת.

הרי"ל פתר באופן שונה את האתגר של מוסד התנאים בחלויות. זאת עשה בהניחו את תמונת העולם הריאליסטית-מטפיסית.

הנחתו של הרי"ל היא שמעת הפעלת תנאי, כגון שאמר לאישה 'הרי את מקודשת אם תתני לי מאתיים זוז', נוצר מצב ישותי כפול; לאישה קיום ישותי של מקודשת ושל רוקה כאחד. בהתקיים התנאי בעתיד, ממשיכה 'זהות' וישות אחת בלבד להתקיים והאחרת פוקעת.

ומעתה נאמר דבר חדש בכל דין תנאי...דיש לפרש בזה דהיכא שעושה איזה חלות על תנאי נמצא בעצם החלות שני האופנים, והיינו דבחלות קניין נמצא בחפץ ב' עניני הבעלות: השייכות למקבל באופן אחד ולנותן באופן אחר. וכל זמן שלא נתקיים התנאי ולא נתבטל יש כאן בעלות ושייכות לשניהם.⁵⁵²

הנחה זו נכונה בכל התחומים ההלכתיים בהם קיימת חלות משפטית המגדירה יחסים, כגון בין אדם לאובייקט או בין אדם לזולתו (או זולתה). גם בקנייני אישות מתחלק כהאי גונא שביארנו בקנייני ממוין.⁵⁵³

וכמו כן בחלות אישות. אם מקדש אישה על תנאי אזי מעתה היא אשת איש רק ע"פ אופן זה באם יקוים התנאי ושייכת לעצמה לעניין אם יארע כאופן השני. ואם אח"כ יקוים התנאי אז מעתה היא אשת איש למפרע ולכל הדינים היא מעתה כמו שהייתה אש איש מעיקרא ואין אנו מתחשבים כלל עם מה שהיה מעיקרא כיון שמעתה נפקע ממנה אופן זה דהיינו אפשרות של אי קיום התנאי שאינו עוד במציאות אבל משך כל הזמן שנעשו הקידושין עד שיתקיים התנאי שפיר היה במציאות חלות הדין שהיא שייכת עוד בצד מה לעצמה והיה עדיין

⁵⁵¹ לדעתו, ההתבוננות מכאן ולהבא ולמפרע תלויה בשאלה מה אופי התנאי שהותנה מראש ומה הוגדר

בין הצדדים באשר למצב הביניים.

⁵⁵² שיעורי הלכה חלק א, עמוד קנד.

⁵⁵³ שיעורי הלכה עמוד קנה.

חסר באיזה בחינה בקניין אישות של הבעל משום דאז היה עוד מציאות גם

לאופן השני. (שם)

בכך הוא שולל את ההבנה המקובלת אודות המעמד המשפטי בתנאים כפי שהוצג לעיל. ההבנה המקובלת היא שלפנינו מצב גמיש שעתיד להתברר בעתיד: והיה ויתקיים התנאי יחול המעשה למפרע, ואם לא, יבוטל המעשה. לדעתו, כאמור ישנה חלות פוזיטיבית של שתי ישויות רוחניות (=מציאות) בתקופת התנאי, כשלבסוף, בהתקיים התנאי, רק אחת מהן שורדת.

שאינן ביאורו כמו שרגילים לפרש דמעשה על תנאי נעשה על אופן אחד לבד דהיינו שאם יתקיים התנאי יש כאן מעשה ואם לאו אין כאן מעשה, והמקרה שלאחר כך אינו אלא מברר לנו את המציאות שכבר נפעלה מעיקרא. (שם)

נחזור למקרה בו דן הרש"ש ולפסיקת הרמב"ם.⁵⁵⁴ הכריע שהמגרש אישה שלא יבוא ומת במהלך התקופה, לא תהא מגורשת עד שיחלפו יב חודש. הרי"ל מבאר את היגיון פסיקתו של הרמב"ם באמצעות דוקטרינת 'קניין על אופנים'. לדעתו מרגע שנעשה מעשה (גירושין/קידושין) והוכנס בו תנאי (מקיים או מפסיק), חלים בו זמנית שתי מציאויות רוחניות משפטיות: האישה הנשואה הופכת להיות מגורשת (שהרי ניתן לה גט), ובו זמנית גם אישה נשואה הזקוקה לגט (שהרי טרם קיים התנאי).

קיום מקביל זה מבוסס על העובדה שנישואים וחרות אינם (רק) הגדרות משפטיות, אלא מצבים ישותיים רוחניים. ככאלו יכולה האישה להיות אגודה באיש זה ובמקביל להיות בעלת קיום רוחני עצמאי. ביטול הקיום הישותי של האישה כנשואה הזקוקה לגט, יכול להיעשות רק באופן אקטיבי של מעשה קיום התנאי. אשר על כן כל משך התקופה של יב חודש, לא תהא משוחררת.

⁵⁵⁴ הלכות גירושין ט הלכה יא: הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד יב חודש וכו' ומת תוך יב חודש אע"פ שאי אפשר שיבא והרי היא מגורשת לא תינשא במקום יבם עד אחר יב חודש כשיתקיים התנאי.

בתום התקופה של יב חודש כפי שנקבע בתנאי, ייפסק מעמדה של נשואה הזקוקה לגט וימשיך הקיום של אישה חופשית.

עמדתו הריאליסטית-מטפיסית באה לידי ביטוי במקרה סבוך יותר. הנידון הוא של איש שאמר לאישה: 'הרי את מגורשת על מנת שתתני לי מאתיים זוז' ולא ציין זמן. מקרה זה שונה בשניים מן המקרה הקודם. ראשית הוא מטיל את התנאי על האישה ולא על האיש. שנית, אין הוא מוגבל בזמן.

מקרה זה הופך מורכב כאשר האיש מת בטרם הספיקה האישה לתת מאתיים זוז. העובדה שהתנאי הוטל על האישה מחד, ולא על האיש כבמקרה הקודם, מעורר את המחשבה שעדין רובצת עליה החובה לקיים את התנאי. מאידך, האיש מת ולא ניתן עוד לקיימו. השאלה העומדת לפתחו של הלמדן או הדיין היא, האם ניתן בנסיבות אלו שלא ניתן עוד לקיים את התנאי, להסיר את דרישת התנאי ולקיים את המעשה (=מגורשת).

הרי"ל ממקד את דבריו בפסיקת הרמב"ם. בהלכות גירושין פוסק הרמב"ם באופן מפתיע שאישה זו איננה מגורשת:

אמר לה הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים זוז ולא קבע לה זמן ומת קודם שתיתן אינה יכולה ליתן ליורשיו שלא התנה אלא שתיתן לו ולא בטל הגט שהרי לא קבע זמן לפיכך אף על פי שאבד הגט או נקרע קודם שמת הרי זה לא תינשא לזר עד שתחלוץ.⁵⁵⁵

על מנת לפתור מקרה זה הרי"ל עושה שימוש בדוקטרינה של 'חלות על אופנים'. דוקטרינה זו נשענת על תפיסתו הריאליסטית-מטפיסית. בנסיבות אלו המסקנה מתפיסה זו מולידה תוצאה מחמירה. לדעתו, ברגע יצירת מעשה עם תנאי חלים בו זמנית שתי ישויות ומציאויות סותרות. בנסיבות אלו לאישה ישות של נשואה הזקוקה לגט מחד, וישות החופשית לעצמה מאידך.

⁵⁵⁵ פרק ח הלכה כב.

העובדה שהאיש מת ולא ניתן יהיה לקיים את התנאי אינה מבטלת את מציאותה וישותה הרוחנית כאישה הזקוקה לגט. ביטול מציאות רוחנית איננו הגדרה משפטית הניתנת למחיקה, אלא מצב ישותי הדורש מעשה ממשי. לאור זאת לא נותרה בריה אלא לחייבה בחליצה.

הרש"ש והרי"ל - השוואה

דרכו של הרי"ל בשונה מהרש"ש נעוצה במרחב המטפיסי. המטען הריאליסטי שהוא מביא לעולם ההלכה נושא את מלוא המשמעות המטפיסית. בעוד שאצל הרש"ש המשמעות הנטורליסטית ריאליסטית מתקיימת בהקשרים פסיקליים, הרי שאצל הרי"ל משמעותם היא מטפיסית.

אבחנה זו עולה מדבריו של בנו של הרי"ל, הרב אליהו מאיר בלוך, במאמר פרוגרמטי אודות דרכו של אביו. במאמר זה הוא סוקר שלוש גישות בלמדנות: הפלפולית, ההגיונית-משפטית ודרך ביניים. הוא מותח בקורת על כל אחת מהן ומציע דרך רביעית. את שלוש הגישות הוא מתאר באופן הבא: הפלפולית מוצאת את הקדושה בתורה בהיותה מנותקת מן הטבע וההיגיון האנושי וסגורה בשפתה הפנימית. ההגיונית מבוססת כולה על אדני ההיגיון האנושי. והאחרונה מנסה לפשר בין הקטבים, באמצעות המשגה קונצפטואלית והכללה של פרטי ההלכה.

ביקורתו של הרי"ל על כל אחת מהדרכים ברורה. הראשונה חסרה את המובן האנושי, השנייה חסרה את רוממות הקדושה, והאחרונה קצוצה מכאן ומכאן.

סקירה ובקורת זו נאמרו, כך יש להניח, לאור מגמות פרשניות שרווחו בדורו ובדורות שקדמו.⁵⁵⁶

⁵⁵⁶ הדרך השלישית היא דרכו של הר"ח. הביטוי 'דיאגנוזה' שבדבריו מלמד יותר מכל על כך. כך פרש גם מו"ר הרב שג"ר, בתורתו יהגה, אפרת תשס"ד עמוד 96-114, וכן ב' בראון (החזון אי"ש – הפוסק המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, י-ם תשע"א עמוד 322). וזנר בספרו (לעיל הערה 538, בעמוד 76)

הפתרון שמציע הרי"ל, כך לפי בנו, נעוץ באימוץ תודעת האחדות והרצף בין העליונים והתחתונים; באמונת האחדות המטפיסית-אנושית של התורה, העולם והאדם.⁵⁵⁷ השורשים העליונים של התורה הם מקור ושורש של האדם והעולם. האדם הוא עולם קטן ושורש נשמתו הוא בתורה העליונה.

הכרה רוחנית זו נוגעת לדפוס הלימוד ומגמות הפרשנות התלמודית.⁵⁵⁸ מגמתו של הלומד היא לעמוד על ההיגיון האנושי והמשפטי ולחשוף את שורשיו העליונים.

כשיחדור אל נשמת הסברא להבין את יסודה וטעמה העיקרי ירגיש את אותה הסברא עצמה באופן אחר לגמרי ותלבש לפניו צורה חדשה ואם יחדור עוד יותר לסיבת הטעם ההוא ושרשו, יגיע לסברא יותר עליונה וכן למעלה למעלה.⁵⁵⁹

העובדה שהרי"ל היה הוגה שעסק במטפיסיקה ובתורת האלוהות הקנתה לו, כך מסתבר, מרחב 'פעולה' למדני-הלכתי שונה. הוא ניצל את מלוא המשמעות הריאליסטית, ובכך איפשר את פתרונם הלוגי של מצבי התנאים בהלכה ומצבי ביניים נוספים.

מציע זיהוי אחר. לדעתו הדרך הראשונה הפלפולית היא של הר"ח והאחרונה היא של הרש"ש והרי"ל. למיטב הבנתי הרא"מ בלוח מבקר בשם אביו את הדרך השלישית ומציע דרך רביעית כמפורט בפנים.⁵⁵⁷ על כך בהרחבה בפרק ג של עבודה זו.

⁵⁵⁸ מו"ר הרב שג"ר (בתורתו יהגה, אפרת תשס"ד) מוצא בדרך זו קריאה לגישה קיומית ללימוד שכן הלומד מוצא את שכל התורה בו עצמו (כדברי הרא"מ שם עמוד 16). הרב שג"ר מוסיף שמגמה זו עולה מיצירת ההקבלה בין העולמות והאדם. ואולם, קיימת לדעתו הקבלה אחרת. היא ההקבלה בין העולמות והעולם הפיסי. זו מייצרת, לדעתו, למדנות משפטית מנוכרת (בתורתו יהגה עמוד 102). להבנתי, וכפי שפרטתי בפרק ג חלק ד, תפיסתו של הרי"ל היא אחדותית ומקיימת רצף אחד ששורשו בתורה וממנה לשורש האדם והעולם; המגמה הקיומית בלמדנות מהווה המשך ורצף להמשגות המשפטיות ולשורשם הרוחני העליון.

⁵⁵⁹ שיעורי דעת, חלק א עמוד רג. וכן הוא בסיכום הדברים של הרא"מ עצמו: "אל לו לאדם להסתפק בדיעת הלבד בלבד ודאי שיעקר עבודתו היא בלימוד התורה להתעלות אל נשמתה. כי כל מה שיתעלה יותר על נשמת התורה הרי אותן הסברות עצמן שהבין בלבשה מקבלות צורה אחרת." (שעו"ד חלק א עמוד 17).

הרש"ש תמך בעמדה ריאליסטית כאמור בדבריו של ווזנר. ואולם, כך נראה, העדרה של תשתית הגותית-מטפיסית, היוו מחסום לתחולה רחבה של חשיבה זו. מכורח נסיבות אלו הוא פתר סבכים הלכתיים כגון דיני תנאים בקידושין וגירושין באמצעות דוקטרינות תודעתיות ואחרות.

ניתן להוסיף בגדר השערה, שאחיזתו של הרש"ש בעמדות של משפט טבעי הרואות בקיומן של זכויות וחובות הלכתיים מכוח השכל והסברא, מנעו את האפשרות לביסוס מטפיסי של המושגים ההלכתיים. שכל וסברא אנושיים חברתיים, וכפיפות להשפעת העולמות העליונים אינה דרים בכפיפה אחת. הרי"ל שלא הכיר בתוקפם האנושי של הזכויות והחובות ההלכתיים היה 'חופשי' לבסס את תוקפם אל יסודות מטפיסיים.

אחרית דבר

אחרית דבר זו תשמש אותי להתבוננות במכלול יצירתו התורנית של הרי"ל ממעוף הציפור. בדברים הקצרים הבאים אניח מאפיין כולל למפגש התחומים המגוונים שביצירתו, ואערוך השוואה לדגמים נוספים של מפגשים בקרב יוצרים אחרים.

עבודה זו חשפה את הקשרים הגלויים והסמויים שבין הגותו של הרי"ל והמתודולוגיה הלמדנית שלו. הללו התגלו כבעלי זיקה וקשר עמוקים, ומבוססים על תפיסה תורת משפטית אותה כיניתי ריאליזם מטפיסי.

אופן השתלבות התחומים הללו במשנתו של הרי"ל, מזמין עיון משווה בדרכים נוספות של מפגש וזיקה בין תחומים ההלכה והקבלה או הנגלה והנסתר. השוואה זו תיטיב לאפיין את ייחודה של תורת הרי"ל ותיתן בידינו מפתח להבנה והערכה של דגמים ותורות בעלי מאפיינים דומים.

כאשר אנו באים לבחון את אופני המפגש של תחומים אלו בקרב תלמידי חכמים שעסקו בתורת הקבלה או בהגות רוחנית לצד עיון למדני ופסיקה הלכתית, ניתן לזהות מספר דגמים של קשרים וזיקות.⁵⁶⁰ אציג לקמן שני דגמים שהציע פרופסור יעקב כץ ואוסיף עליהם דגם נוסף.

כץ עסק רבות בכתיבתם של ראשונים ואחרונים שעסקו בפסיקה הלכתית ותורת הקבלה כאחד. במסגרת מחקריו הוא הציע הבחנה מעניינת שמיטיבה לתאר את ה'טיפוסים' השונים שבעולמם נפגשים ההלכה והקבלה.⁵⁶¹

בדימוי ציורי מתחום הארכיטקטורה והבנייה הוא הבחין בין שני טיפוסים - בְּנָאִים וצבעים.

⁵⁶⁰ בסופו של פרק ה עסקתי בהיבט אחר של דיון זה.

⁵⁶¹ 'הלכה וקבלה מגעים ראשונים' – הלכה וקבלה י-ם תשמ"ו, עמוד 32. הדברים לקמן הם עיבוד שלי בהשראת דבריו.

האחד ניכר בכך שמערכת מחשבתו כפופה למנגנון המשא ומתן ההלכיים ואילו הקבלה ממלאת אצלו תפקיד צדדי על כל פנים לפי מידת תשומת הלב המוקדשת לה... כך הרמב"ן, שייחס חשיבות עליונה לקבלה כמקור להענקת משמעות ספיריטואלית ליהדות אך את כוחו האינטלקטואלי הקדיש לפיתוחה של ההלכה דווקא... ההשתקעות בעולמה של ההלכה לא מנעה פוריות בו זמנית בשדה הקבלה; אולם על פוריות זו מוטל סייג קפדני – שלא תשיג את גבולה של ההלכה... עירנותו ההלכתי היתה מונעת ממנו להיגרר אחרי המוטיביים הקבליים שהולידו חידושים בדעתו של מי שחסר עירנות כזו.

כך הביא בדבריו דוגמא מתורתו של הרמב"ן. הרמב"ן היה חדשן ומקורי בתחומי רבים בתורה. עם זאת, הרמב"ן הוא אחת הדמויות המובהקות שהעיסוק הפנימי בעולם ההלכה והקבלה נעשה במידור מוחלט. הוא היה פורה בשני התחומים כאחד ואולם בין התחומים הייתה הפרדה הרמטית. מערכת המושגים הקבלית שימשה לכל היותר כמערכת של מתן משמעות אך לא תפקדה במישור החקיקתי הישיר.

עודד ישראלי שעסק במקומה של הקבלה ביצירתו ההלכתית של הרמב"ן, מתאר את פועלו בתיאור קולע: 'איש הלכה של יום ומקובל של לילה'.⁵⁶²

בלשונו של כך ניתן לזהות את דרכו של הרמב"ן עם הַצְבֵּעַ. עפ"י מאפיין זה, בתורתו של הרמב"ן הקבלה מהווה שכבה נוספת על גבי הלבנים ההלכתיות שמונחות ומסודרות על פי סדר הלכתי פנימי ללא התערבות וערוב מתחומי דעת אחרים. מושגי הקבלה אינם 'מתערבים' במשא ומתן ההלכתי לא בהצבת הקושיות ולא במתן מענה ותירוצים. תורת הקבלה לא שימשה כמקור לחידושים הלכתיים.

ה'טיפוס' השני שבתורתו נפגשים עולם ההגות/הקבלה וההלכה הוא הבנאי. כך ממשיך כן בתיאורו:

⁵⁶² ע' ישראלי, 'הלכה מדע וסוד מקומה של הקבלה ביצירתו ההלכתית של הרמב"ן', דיני ישראל לב (תשע"ח), עמודים 115-130.

חידושים מן הסוג הזה הם נחלתו של הטיפוס השני שסימנו הוא יתרון משקל הקבלה על ההלכה בתודעתו. יכולת ההלכתית תתקפח עקב כיבוש תשומת הלב על ידי הקבלה והפניית כל כוח היצירה לפיתוח של זו. במקרים אלו מתפרק מנגנון ההלכה ליסודותיו והללו הופכים חומר ולבנים להקמת בניינה של הקבלה...⁵⁶³

דרך עבודתו של ה'טיפוס' השני מציעה ערוב בין התחומים. הקבלה עושה שימוש במושגי ההלכה ובאמצעותם נוצרים חידושים הלכתיים. מושגי ההלכה, כך עפ"י כץ, משמשים אבני בניין ליצירה חדשה שמנוסחת בשפה קבלית.

בדבריו של ה'חתם סופר' נשמעת בקורת חריפה כנגד מגמה זו. הוא מכנה אותה כלאיים: 'כל המערב דברי קבלה על ההלכות הפסוקים חייב משום זורע כלאיים'.⁵⁶⁴ הרב צבי יהודה קוק, בעקבות ה'חתם סופר', הביע אף הוא עמדה תקיפה כנגד ערוב וטשטוש התחומים:

'מה שהחלקים השונים של דרכי תורה דעת ועיון בייחוד צדדי ההלכה והאגדה הנגלה והנסתר מוכרחים להישמר שמירה מרובה על תחומי אופיים המיוחדים שלא להתערב זה בזה באופן של בלבול וטשטוש צורה ותכן עד כדי הגדרתו של ה'חתם סופר' שיש בתערובתם משום כלאיים'.⁵⁶⁵

בנוסף לשני הדגמים שהוצגו עד עתה, המידור מחד והערוב מאידך, או בלשונו של כץ טיפוס הבנאי לעומת טיפוס הצבע, ניתן להציע דגם שלישי.

בהמשך למערכת הדימויים שהציע כץ מעולם הארכיטקטורה ניתן למצוא ביצירתו של הרי"ל טיפוס שלישי שאינו לא צבע ולא בנאי, אלא מהנדס שלד ויסודות (=קונסטרוקטור). הקבלה ביצירתו של הרי"ל, אינה מתפקדת באופן ישיר במשא ומתן התלמוד מחד, ואינה מנותקת מאידך. לדידו, מושגי החשיבה הלקוחים מעולם

⁵⁶³ ש.ם.

⁵⁶⁴ שו"ת חתם סופר אורח חיים סימן נא. אודות עמדתו של ה'חתם סופר' עיין במאמרו של ל' זילבר, 'ערוב נגלה ונסתר: לברור שיטתם של ה'חתם סופר' והרב צבי יהודה', צהר י (תשס"ב) עמודים 79-88.

⁵⁶⁵ אור לנתיבתי, ירושלים תשמ"ט, עמוד מז.

הקבלה וההגות הרוחנית, מתפקדים באופן סמוי ו'פנימי' במערכת המושגים ההלכתית. משל היו יסודות או עמודי שלד פנימיים.

הקושיות הלוגיות וההלכתיות זוכות למענה הולם בשפה למדנית תוך יצירת מערכת מושגית והבחנות חדשות. מונחים כמו עולמות, ספירות כלים וכדו' לא מופיעים במהלכו של הדיון ההלכתי. עם זאת, וכפי שהוצג במהלך העבודה, לחשיבה הרוחנית של הרי"ל ולתפיסת הא-לוהות שלו, ישנה השפעה מרכזית בתחום ההלכה; הריבוד הישותי והנחת קיום השורש הרוחני לכל יש, משמשים כיסודות הבניין וכעמודי השלד של הדיון ההלכתי הקונקרטי. אין הם בולטים לעין המתבונן, אולם הם מחזיקים את הבניין כולו.

בעבודה זו הוצגו דוגמאות רבות לקיומו של קשר זה. כך למשל, מושג הבעלות הקניינית והדיון הלמדני בעקבותיו, מניחים את קיומו של הקשר הרוחני הפנימי בין האדם וקניינו. כך גם ביחס למושג הנדר והשקלא וטריא שבעקבותיו המבוססים על ההנחה בדבר השורש רוחני של השפה האנושית. הנחות אלו מחזיקות את המסגרת לדיון שמתקיים עפ"י השיח ההלכתי התלמודי השגור, ואין הן מתפקדות באופן גלוי וישיר.

תיאור זה של המפגשים בין עולמות התוכן ביצירתו התורנית של הרי"ל, מהווה שיקוף הולם לאישיותו הרוחנית המגוונת. הרי"ל שהיה תלמיד-חכם, איש רוח ומנהיג קהילתי שילב ביצירתו התורנית, הגות, למדנות ומחשבה מטה-הלכתית. יצירתו התורנית, כמו גם אישיותו, מקיימים בתוכם קשרים עדינים בין מגמות ועולמות שונים, תוך הפרייה הדדית ושמירת הזהות והמאפיינים הייחודיים, ומהווים מופת ליצירה שלימה.

נספח לפרק ג

'תורה לשמה' : הרי"ל - בין חסידים ומתנגדים

הקדמה

תורה לשמה – כללי

תורה לשמה בהגותו של הרי"ל

לשמה – לשם התורה – הרי"ל והרב קוק

הקדמה

בדברים הבאים אציג מחשבות נוספות הנובעות ונגזרות מהגותו ודרך פרשנותו של הרי"ל. הדברים נכתבים מתוך התבוננות על מכלול דרכיו של הרי"ל - בפרשנות התלמוד, בהגות המטפיסית ובאורחותיו החינוכיות בישיבת טלז.

מחשבות אלו מאופיינות בדרכו המיוחדת של הרי"ל שכללה עולמות תוכן ורוח מגוונים: בית מדרש ליטאי, תורת האר"י ו'דעת תבונות', ובנוסף לכך עבודת המידות נוסח קלם.

תורה לשמה - כללי

אחד הפולמוסים החשובים שהתקיימו במאה השמונה עשרה- תשע עשרה בין החסידים והמתנגדים נגע לשאלת המניע והמטרה הנשגבת של לימוד תורה – לימוד

לשמה. החסידים טענו שהלימוד הנשגב מבקש את הדבקות בה' באופנים שונים.⁵⁶⁶ ואילו המתנגדים ובראשם 'נפש החיים' צידדו בלימוד תבוני צמוד טקסט - לשם התורה עצמה⁵⁶⁷ - ללא מטרות 'חיצוניות' בלימוד עצמו.⁵⁶⁸

בפרקי העבודה עסקנו עד כה בעיקר במתודולוגיה ובדרכי הלימוד של הרי"ל. דרכו, כפי שנחשפה בפרקי העבודה, כוללת יסודות אנליטיים עפ"י דרכו של ר' חיים מבריסק מחד, והעמקת ההבחנות הלמדניות לאור תמונת עולם מטפיסית הקושרת עליונים ותחתונים, מאידך. לימוד זה יצר המשגה מטפיסית למושגי ההלכה.

מה בדבר שאלת המניע והמוטיבציה? האם ניתן לגזור מן המתודולוגיה תשובה לשאלת המניע והמטרה הפנימית של הלימוד? האם הרי"ל שייך למחנה החסידים או המתנגדים?

תורה לשמה בהגותו של הרי"ל

עיון חוזר בפרקים המתודולוגיים והמטפיסיים של הרי"ל מצביע על תשובה מורכבת. ההצעה שמציע הרי"ל, במפורש או במשתמע מן המתודולוגיה, כוללת בתוכו פנים כפולות – חסידיות ומתנגדיות.

בדבריו ישנה מכוונות גלויה וישירה לפרשנות ההלכה במובנה הרחב מחד, ובקשה רוחנית של נוכחות א-לוהית מאידך. כפי שנראה לקמן, שני אלו לא רק שאינם

⁵⁶⁶הבולטים שבהם הם דברי ר' שניאור זלמן מליאדי, בעל ה'תניא', בפרק ה של ספרו ליקוטי אמרים: 'לשמה היינו לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה איש כפי שכלו'. ואולם עיין בספרו של הרב א' הראל שמצביע על מגמה אחרת בדרשות על התורה, כגון תורה אור תצוה פב, ע,ד: 'עניין עסק התורה לשמה לשם התורה עיינו לגלות אור אין סוף בחכמה שהיא בחינת התורה'; דובר מובהק אחר הוא ר' משולם פייביש הלר מזרביץ (1742-1794) בספרו 'יושר דברי אמת', (בני ברק תשל"ד), אות ח והלאה. אודותיו עיין במחקרה של מ אלטשולר, 'משנתו של ר' משולם פייבוש הלר ומקומה בראשית התנועה החסידית', עבודת דוקטור, י-ם תשנ"ה. נוסף לאלו הם דבריו של מייסד חסידות סלונים הרב אברהם וינברג (-1803 1883) בספרו 'יסוד העבודה' (י-ם תשמ"ה) חלקים א-ב, שהגיב מפורשות לדבריו של 'נפש החיים'.
⁵⁶⁷נפש החיים שער ד פרקים ב-ד.

⁵⁶⁸סיכום מקיף של פולמוס זה ושורשיו בדברי התנאים מופיע בספרו של הרב נ' לאם, תורה לשמה י-ם תשל"ב. א קרומבין ('תורה לשמה – עיון חוזר', הגות - מחקרים בהגות החינוך היהודית, כרך ט (תשס"ט-תש"ע), עמודים 39-63) מדייק במושגי לשמה ובוחן את היחס בין שאלת המטרה לעומת מטרות אחרות כגון המכוונות של האדם והשינוי שהאדם עובר ועוד.

סותרים זה את זה, אלא משמשים כשני צדדים של אותו מטבע. מורכבות זו אינה מפתיעה כאשר אנו עוסקים בהוגה המשלב למדנות ומטפיסיקה.

דברים מפורשים כתב הרי"ל בסוגיית המניע והם מופיעים בשניים מן המאמרים המכוננים - 'העלם וזכירה'⁵⁶⁹ ו'קדושת התורה'⁵⁷⁰. מאמרים אלו נידונו בהרחבה לעיל בפרקי העבודה.⁵⁷¹

במאמר 'העלם וזכירה' הוא מתמודד עם השכחה האונטולוגית שקיימת במציאות. זו שכחת הנוכחות הא-לוהית האבסולוטית. אחת הדרכים לעורר את הזיכרון ולהסיר את מסווה השכחה, היא באמצעות לימוד תורה באמצעות הפרשנות המטפיסית.

התורה הקדושה שהיא למעלה מכל שורשי הבריאה בהיותה שורש כל השורשים יודעת הסיבות העליונות של ההעלם בבריאה ומלמדת לנו את הענינים והפעולות שעל ידם נוכל להקטין את מידת ההעלם ולעורר הזכרון.⁵⁷²

כוחה המעורר של התורה מבוסס על ההבנה המטפיסית של המושג 'תורה'. המושג תורה איננו מכוון לנורמה או לטקסט (בלבד), אלא למציאות רוחנית עליונה שמהווה את השורש והקוד הרוחני של המציאות הנוכחית. במהלך המאמר הרי"ל מאפיין את דרכי הלימוד המתאימים לתורה עליונה זו. לימוד זה מבוסס על ההבנה של מה שכינה במאמר אחר – 'קדושת התורה'. הקדושה של התורה איננה מתמצה רק בתוקף הרוחני או במעמד הסמכותי שלה, אלא באה לידי ביטוי במאפיינים הייחודיים של החוק וההלכה. הללו נתונים בזיקה ובקשר הדוק עם השורשים הרוחניים של התורה; פרטי ההלכה המדוקדקים הם שיקוף וביטוי למציאות הרוחנית העליונה. הגדרים השונים של דיני הקניין והבעלות ומושגי ההלכה

⁵⁶⁹ שיעורי דעת, י-ם תש"ע, חלק עמוד קנד-קסח.

⁵⁷⁰ שם, עמודים רה-ריד.

⁵⁷¹ שני המאמרים נידונים בפרק ג חלק ד.

⁵⁷² שיעורי דעת, י-ם תש"ע, חלק א עמוד קסו.

הפרטניים, מבוססים על ההנחה שהתרחשות ארצית היא ביטוי להתרחשות שמימית עליונה. במהלך עבודה זו שרטטתי את התמונה המליאה של קשר העליונים והתחתונים. קשר זה כולל סוגים שונים של השפעות וזיקות. כינתי מגמות אלו – ההלכה כמחוללת מציאות, או משקפת מציאות.

מכאן אנו באים לתכליתו של הלימוד. לימוד זה, וכך הודגש במאפיינים המתודולוגיים (פרק ד של עבודה זו), נועד לחשוף את העומקים הפנימיים של ההלכה ושל טעמיה. בבואו להסביר את מושג התורה וההלכה, הרי"ל נשען על מאפיין ריבודי של ההלכה לאור דברי הזהר. הזהר מתאר את התורה בשלושה רבדים: גוף התורה, לבוש התורה, ונשמתה.⁵⁷³ ההלכות השונות בטעמיהן מצויות בשדות סמנטיים שונים ונוגעים לעומקים שונים של המציאות התחתונה והעליונה. הלימוד משול לתהליך של קילוף בצל, בו נחשף עומק לפנים מעומק. הוא פותח בהיגיון חברתי ולוגי, עובר להיגיון נפשי, וכך הלאה עד רום עליון.⁵⁷⁴

לדידו של הרי"ל, חשיפת המובנים והטעמים הכמוסים שבהלכה אינה מנותקת מן העיסוק הלוגי הקפדני והחמור, שכן מדובר בהופעות שונות של ה'דבר עצמו'.

הטעמים הנגלים והנסתרים אינם טעמים נבדלים שאין להם שייכות זה לזה, אלא באמת טעם אחד הוא. הטעם הנסתר הוא שורש הטעם הנגלה ונשמתו. המבין את טעם התורה בפשוטו יודע רק את הלבוש, אבל התורה יש לה: 'לבושא, גופא, נשמתא ונשמתא דנשמתא וכן למעלה אין שיעור'.⁵⁷⁵

תהליך זה שחושף את השורשים העליונים של ההלכה, וכן של מעשי האדם, מעלים את ההעלם ומעורר את הזכרון הא-לוהי והנוכחות האחדותית.

מכאן באים אנו אל תכלית הלימוד – לשמה. מטרת הלימוד היא לגלות את הנוכחות האלוהית באמצעות תהליך ההעמקה של מושגי ההלכה.

⁵⁷³ זהר, במדבר קנב, ב.

⁵⁷⁴ שיעורי דעת חלק א עמוד 22-23.

⁵⁷⁵ שיעורי דעת חלק עמוד רב.

ואפשר שזהו ענין לימוד תורה לשמה כלומר **לשם התורה עצמה**. לא בשביל שכרה ואפילו לא בשביל מצוותה אלא לשם התורה עצמה לשם קדושתה ועריבותה. כי אין לשער עד כמה ערבים הם דברי התורה למי שזוכה לטעום מעץ החיים של תורתנו הקדושה כי עי"ז מתקשר להקב"ה כמשי"א י"ר יוחנן דידיה אמר 'אנכי ה' אלוקיך', נוטריקון אנא נפשי כתבית יהבית (שבת קה,א) וזוהי עריבותה.⁵⁷⁶

מחד הוא משתמש במטבע הלשון של 'נפש החיים'—'לשם התורה'. ומאידך, משמעות המושג תורה שונה לחלוטין. אין מדובר בהבנה פשוטה של היגיון ההלכה, אלא חשיפת טעמיה ומובנה העליונים. יושם לב שההרחבה של מושג התורה, והמכוונות לחשוף את מובנה העליון, אינם מסיטים את עיקרו של הלימוד מן המאפיין התבוני והאינטלקטואלי שלו של ניתוח טקסט.

כאמור בריש הדברים פנים כפולות אלו של הלימוד אליבא דהרי"ל, ישם בהן מן המאפיין המתנגדי (לשם התורה) ומן המאפיין החסידי (לשם ה') כאחד.

לשמה – לשם התורה – הרי"ל והרב קוק

ניתן להשוות את דבריו להוגה ות"ח שחי בתקופה מקבילה - הרב קוק (1865-1935). הרב קוק שהיה נתון אף הוא בין חסידים ומתנגדים⁵⁷⁷ עסק בסוגיית תורה לשמה בהבטים שונים.⁵⁷⁸ הוא מציע ניסוח משלב בדבריו. קביעתו העקרונית מחד, והתיאור הנלווה מאידך, מזכירים עד מאוד את המבנה הכפול של הרי"ל.

ענין תורה לשמה - לשם התורה. כי מציאות החכמה הוא רצון השי"ת שתהי' בפעל, והיא מציאות יותר נחמדה ומעולה מכל מה שאפשר להחשב, ואין החסרון כי אם מצדנו, שמצד היותנו שקועים בגוף אין אנו מכירים כל ענין וחוזק ועילוי מציאותה. וחכמת התורה הרי היא הגילוי האלהי כפי רצונו ית'

⁵⁷⁶ שיעורי דעת, י-ם תש"ע, חלק א עמוד ריד.

⁵⁷⁷ ראה לאחרונה את חיבורו של הרב ראובן רז, הרב קוק בין חסידים ומתנגדים, י-ם 2016.

⁵⁷⁸ מקובץ בפרק ב של אורות התורה. אודות מושג לשמה בכל כתבי הרב קוק עיין בעבודתו של הרב ע' קולא, 'תורה לשמה במשנת הרב קוק', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ה.

הבא מצד עבודתנו ותלמודנו. והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפעל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלמודו, וכיון שהקב"ה רוצה שיגדיל תורה, הדרך הישר הוא שילמד האדם מצד אהבתו את האור הגדול, שרוצה השי"ת בגילוי מציאותו, שיתגדל יותר ויותר. ומכל שכן לחדש בתורה, שהוא ודאי הגדלת התורה ממש באור כפול.⁵⁷⁹

אחת המשמעויות של לימוד לשמה שמציין הרב קוק, הוא לשם התורה. הלומד האינדיבידואלי, שמבין בעצמו את חכמת התורה, מוציא אותה לאור בזווית חדשה ושונה. עצם העיסוק האישי הוא זה אשר נותן את הנופך המיוחד לתורה. נופך זה יכול להיות במימדים שונים: שכליים, רגשים או מעשיים וכולם עשויים לפי תבנית אישיותו החד פעמית של הלומד. בכך, לדעת הרב קוק, הוא פועל למען התורה עצמה שמקבלת שטח פנים ונוכחות נוספת וחדשה בעולם.

הרי"ל גם הוא ניסח את מטרת הלימוד כלימוד לשם התורה. ואולם, לדידו, ה'רווח' של התורה אינו מעצם המפגש בין התורה והלומד האינדיבידואלי, אלא מתהליך הלמידה וההעמקה. לא המפגש האינדיבידואלי אלא דרך הלימוד הספירטואלית היא זו אשר מגלה וחושפת באמצעות עומק טעמי ההלכה את נוכחות ה' וקדושת התורה. העובדה שהולכים ונחשפים טעמי ההלכה בהיגיון עמוק ומטפיסי היא העומדת במוקד העיסוק בתורה. בניסוח נוסף: הרב קוק מעמיד במרכז את נפש האדם ואילו הרי"ל את 'נפש התורה'.

ניתן להביט על כך מזווית נוספת. אצל הרי"ל הדגש העיקרי הוא התהליך הטקסטואלי שבו מושגי ההלכה פושטים צורה ולובשים צורה. האדם בתהליך זה משמש ככלי וכסוכן תבוני לחשיפת רבני ההיגיון וההבנה. הרי"ל נותן אמנם משקל

⁵⁷⁹אורות התורה פרק ב, א; הרב א' הראל, תורת הרא"ה, שיעורים בספר 'אורות התורה', שילה תשס"ז, שער שלישי.

וחשיבות רבה לאישיותו של הלומד בבואו למפגש עם הטקסט;⁵⁸⁰ ככל ששיעור קומתו גדולה יותר כן יגדל ויעמיק בהבנת מרחב הטעם וההיגיון של התורה. ואולם, משקל זה הוא הכנה ומבוא בלבד ואין בו, להבנתי, משקל פרשני בניתוח ההלכה. גובה ההשגה תלויה באישיותו אולם פרטיה ודקויות אינם מרכז המאמץ.

לעומתו, אצל הרב קוק אישיותו של הלומד היא בעלת משקל חשוב לחידוש שנוצר במפגש בין התורה והלומד. ה'רווח' של התורה ממפגש זה נעוץ ביסוד האינדיבדואלי האישיותי של הלומד אותה. התורה שחודרת דרך אישיותו של האדם הלומד אותה ללא תלות בשאלת העומק והגובה של ההשגה היא חדשה ושונה מזו של הלומד האחר וזהו הרווח הגדול.

⁵⁸⁰ שיעורי דעת חלק א עמוד 21: 'האמצעים להתעלות להבין את התורה ע"פ טעמיה היותר עמוקים וסודותיה הנשגבים הם ג"כ רק בזה שיתעלה האדם בעצמו שאנוכיותו תגדל ותעלה למעלה. שה'שיעור קומה' שלו יתרומם.. יש כאן השפעת גומלין, כי ע"י התעלות נפש האדם בגלל יכול הוא להגיע את דעת התורה'.

נספח לפרק ד – פרשנות המקרא

המטפיסית – היחס לחטאי האבות

הקדמה

מגמות בפרשנות חטאי האבות

היחס לחטאי האבות במשנתם של בעלי המוסר

היחס לחטאי האבות במשנתו של הרי"ל – מטפיסיקיזציה

הקדמה

המגמה של הרי"ל לטעון במשמעות מטפיסית את המושגים ההלכתיים כגון קניין וקידושין, ולתאר את התהליכים המשפטיים כביטוי לתהליכים מטפיסיים, קיימת גם בפרשנותו למקרא.

הרי"ל הקדיש כמה שיחות, שהפכו לימים למאמרים בספרו 'שיעורי דעת',⁵⁸¹ ליחס הראוי למעשיהם וחטאם של גדולי האומה כגון אברהם, דוד, ונדב ואביהו.

מימי חז"ל ואילך מוצאים אנו מגמות שונות של בקורת וסנגוריה ביחס למעשי האבות.⁵⁸² נדמה שדבריו של ר' שמואל בן נחמני בשם ר' יונתן 'כל האומר דוד חטא

⁵⁸¹ראשונים כמלאכים' חלק ב עמודים סה - עח ; 'כל הגדול מחברו' חלק ב עמודים רעה – רפד; 'שיעור קומה' חלק א רכט- רמא; 'ויקרא בשם ה' ' חלק א עמודים רע-רעח. אודות יחסו לאבות האומה ולחז"ל עיין במחקרו של י' אלטמן, וראשו מגיע השמימה, עבודת מסטר, אייר תשס"ב פרקים ה-ו.

אינו אלא טועה,⁵⁸³ מסמלים יותר מכל את העיסוק בסוגיה זו. מאז ועד ימינו מתקיימת שיחה מתמשכת בדבר היחס הראוי למעשיהם של אבות האומה והערכת אישיותם. שאלה זו של היחס לחטאי האבות היא שאלה סבוכה ועדינה ובעלת הקשרים שונים - פרשניים, חינוכיים ופוליטיים. במהלך הדורות מוצאים אנו מגמות שונות הנעות בכמה צירים: צמצום התיאור והפירוט של חטאי האבות, השגבת אישיותם ועוד. שאלות עלו היו במוקד התנועות הדתיות המרכזיות של המאה ה-18 והלאה עם צמיחתה של חכמת ישראל וההתנגדות לה. הדי הוויכוח נשמעים בימים אלו בראשית המאה-21 במסגרת הוויכוח המכונה 'תנ"ך בגובה העיניים'.

בדברים הבאים אצביע על מגמתו של הרי"ל בפרשנות חטאי האבות. ניתן לקשור אותה למגמתו הכללית הרוכסת את ההלכה המעשית לתהליך פרשני ומטפיסי. אכנה מגמה זו **מטפיסיקיזציה**.

הרי"ל צועד בעקבות רבותיו בעלי המוסר הרואים בחטאי האבות כגון חטא דוד 'חטא דק מן הדק'. יחד עם זאת בדרכו הייחודית הוא מעניק לחטא דק זה את הנופך המטפיסי, ובכך נפרדות דרכיו מדרכי רבותיו. בפרשנותו זו ניתנת משמעות ומובן לחומרה של חטא דק זה.

מגמות בפרשנות חטאי האבות

הרב מדין הקדיש חיבור שלם לחטא דוד ובת שבע⁵⁸⁴ ובהקדמתו הוא משרטט מפה של גישות העוסקות בפרשנות חטאי האבות במקרא ובחז"ל.⁵⁸⁵

⁵⁸² סיכום המגמות השונות מתקופת בית שני וחז"ל על רקע התקופה, מצוי בעבודתו של גלעד ששון, פוקדי עון אבות – יחסם של חז"ל לחטאי האבות, עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"א.

⁵⁸³ תלמוד בבלי מסכת שבת נו עמוד א.

⁵⁸⁴ דוד ובת שבע, החטא העונש והתיקון, אלון שבות תשס"ג.

בדבריו הוא מתייחס לדברי ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה'.⁵⁸⁶ לדעת הרב מדן קיימות שלוש גישות מרכזיות נוכח דברי חז"ל אלו. זו המתעלמת לחלוטין מדברי חז"ל ונשענת על פשוטי המקראות בלבד, זו הנוטה לקבל כפשוטן את דברי חז"ל, וגישה החותרת לקיום דברי חז"ל עם פשוטי המקראות.

במגמה השנייה המקבלת את דברי חז"ל כפשוטן ניתן למצוא מגמות משנה. ישנם אלו הנוטים לסגור על האבות ככל שניתן ולמזער את החטא, וישנם פרשנים הרואים במעשה האבות חטא מתוך כונה לשם שמים. את האחרונים הרב מדן מבקר בצורה חריפה עד מאוד.

היחס לחטאי האבות במשנתם של בעלי המוסר

בעלי המוסר סללו דרך מיוחדת בפרשנות חטאי האבות ומעשיהם, וניתן לראותם כשייכים באופן מובהק למגמה השנייה, המסנגרת בכל פרט על מעשי האבות.⁵⁸⁷ בפרשנותם הם משגירים את המונח 'חטא דק מן הדק'.

הראשון שהביא לדיון זה את המושג 'חטא דק מן הדק' היה הסבא מסלובודקה, ר' נתן צבי פינקל (1849-1927). בשיחות רבות הוא נדרש למאמר חז"ל המתאר את שיחת המלאכים נוכח חטאו של אדם הראשון בכדי להבהיר את כיוון מחשבתו אודות הערכת חטאי האבות.

⁵⁸⁵ שם עמודים 10-24.

⁵⁸⁶ תלמוד בבלי מסכת שבת נו עמוד א.

⁵⁸⁷ אודות פרשנות בעלי המוסר נכתב מעט להלן מבחר: נ' פריד, 'האדם אופיו מדרגתו ותכליתו בתנועת המוסר' קובץ הציונות הדתית (תשנ"ז) עמודים 58-76; עמוס פריש, שיטתו של הרש"ר הירש בסוגיית חטאי האבות על פי פירושו לספר בראשית, דרכים במקרא ובהוראתו (תשנז), משה ארנד שמואל פויירשטיין (עורכים) עמודים 181-197; מ לוי, 'פרשנות בעלי המוסר למקרא' דרך אפרתה ט-י (תשס"א) עמודים 127-140;

מיתיבי, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון? אמר להם: מצוה קלה צויתיו ועבר עליה.⁵⁸⁸

המדרש מתאר את פליאתם של מלאכי השרת, שעמדו ושאלו את רשבי"ע מדוע נענש אדם הראשון. ולכאורה, כך שואל הסבא מסלבודקה, מה מקום יש לתמוה על מעשיו של אדם הראשון, הרי הוא נצטווה שלא לאכול מפרי עץ הדעת ובמעשיו הפר צוו זה? אלא 'בעל כרחך, שבעיני המלאכים לא נראתה שום עבירה במעשהו של אדם הראשון'.⁵⁸⁹ ויתר מכך, 'גם אדם הראשון בעצמו לא ראה שום שמץ דופי במעשיו כפי שהתנצל ואמר 'האישה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי ואוכלי כלומר מחויב היה לשמוע בקולה משום שהיא גדולה ממני'.⁵⁹⁰

תשובתו של הסבא מסלבודקה היא שחטא אדם הראשון 'היה דק מן הדק'. אדם הראשון היה בעל מעלה רוחנית עליונה ובעל השגות גדולות, אלא ש'חל הפסק-מה בסדר עלייתו שלא עלה באותה מדה כפי שהיה ראוי לה ומשום שהייתה לו אפשרות לעלות יותר ולא עלה בזה היה נעוץ החטא'. לאמור החטא כרוך במעלתו העליונה והנשגבה שנעצרה 'לפתעי'. בגין דקות מעלה זו לא היה בכוחם של המלאכים להבחין בו אלא רק 'הקב"ה חוקר לב ובוחן כליות הוא ראה בזה חטא'.⁵⁹¹

אדגים את הדברים מתוך דבריו של הרב אליהו דסלר, שהיה מן הדמויות המשפיעות בעולם הישיבות של ראשית המאה ה-20 בא"י, ונמנה עם תנועת המוסר. הרב דסלר שימש משגיח רוחני בישיבת גייטסהד וישיבת פוניבז', היה ממשפחתו של ר' ישראל

⁵⁸⁸ תלמוד בבלי מסכת שבת דף נה עמוד ב.

⁵⁸⁹ אור הצפון, מאמרי מוסר משל הרב נתן צבי פינקל, י-ם תשל"ט, עמוד כט. עיין עוד עמודים לח-לט, עא. סיכום עמדתו מופיע בספרו של דב כץ בכרך אודות הסבא מסלבודקה תנועת המוסר, כרך ג, י-ם 1996 עמודים 112-119.

⁵⁹⁰ שם עמוד כא.

⁵⁹¹ שם עמוד כט. על חטא דק מן הדק עיין עוד באוסף משיעוריו של הסבא מסלבודקה ערוך בידי תלמידים מרשימות תלמידיו, שיחות הסבא מסלבודקה – י-ם תש"ע, עמודים, רלא, רנה.

סלנטר,⁵⁹² וממשפח תלמידי הסבא מקלם.⁵⁹³ בכתביו הקדיש רבות לעיסוק בפרשנות חטאי האבות, ושיטתו של הסבא מסלבודקה ניכרת בכתביו.

הרב דסלר מעמת זה מול זה את מאמרי חז"ל המתארים את נדב ואביהוא. מחד הם מתוארים בחז"ל כמי שהיו 'גדולים ממשה ואהרון',⁵⁹⁴ ומאידך תוארו בפי חז"ל והראשונים כמי שחטאו ב-15 חטאים שונים כגון: שהורו הלכה בפני רבם, שנכנסו לפני ולפנים שהיו מחוסרי בגדים ועוד.⁵⁹⁵

לדעתו, התיאורים הרבים של חטאי נדב ואביהו, נובעים כולם מיסוד רוחני אחד שמתבטא במאפיינים שונים אלו.

תשובתו של הרב דסלר היא שחטאם היה ב'דקי דקות של מדת הענוה'.⁵⁹⁶ להבנת חטא זה הוא פורש מהלך ארוך ומפותח של דרכי ההנהגה הא-לוהית. הנהגה זו כוללת את מידות הדין והרחמים השולטות בעולם. לדעתו, על הצדיקים ורועי הדור לנהוג בהתאמה להנהגה הא-לוהית השלטת. כשמצב ההשפעה הוא בהגבלה וצמצום על הצדיק לאחוז בזהירות יתירה מן הרגיל,⁵⁹⁷ וכאשר מרגיש הוא שההשפעה רחבה, יכול לפתוח דרכי עבודה בכל הכיוונים. חטאם של נדב ואביהוא היה שפעלו מתוך כוונה ודגש של מידת הדין. משמעות הדבר שמעשיהם המוזכרים בדברי חז"ל והראשונים, שנכנסו לפני ולפנים או שמשו ללא בגדים, נעשו מתוך תודעה שכך ראוי להם וזהו הזמן הכשר לכך. ההנהגה הא-לוהית, כך מסתבר הייתה שונה מכפי שנהגו, והזמנים טרם הבשילו. היה עליהם לפעול מתוך מחשבה ותודעה של בקשת רחמים ונדיבות א-לוהית ולא לתבוע מן הדין. טעות זו היא טעות בזיהוי וטעות בשיקול הדעת. ואולם, לדעת הרב דסלר, לגודל מעלתם יש לראות טעות זו כחסרון

⁵⁹²אימו היתה נכדת ר' ישראל סלנטר, בת לחתנו ר' אליהו אליעזר גרודז'ינסקי.

⁵⁹³אביו, הרב ראובן דוב דסלר, היה מתלמידי הסבא מקלם.

⁵⁹⁴מכתב מאליהו חלק ב עמוד 244, על סמך רש"י ויקרא יג.ג.

⁵⁹⁵שם, עמוד 245.

⁵⁹⁶שם, עמוד 246.

⁵⁹⁷שם עמוד 250.

דק של מידת הענוה. מעין חטא דק זה הוא חטאם של גדולי האומה וכן הוא בשאר החטאים המוזכרים.

היחס לחטאי האבות במשנתו של הרי"ל - מטפיסיקזיציה

הרי"ל 'פתר' את הסבך של הערכת אישיותם הנשגבה של האבות מחד, והתיאור המפורש של חטאי האבות בתורה מאידך, בדרכו הרוחנית המעניקה נופך מטפיסי לקיום החומרי והממשי. כשעוסקים ברגשות האנושיים כגון הקנאה שמופיעה אצל אחי יוסף או רגשות אנושיים 'רגילים' המופיעים אצל דוד, יש להתבונן בהם מבעד לפרספקטיבה המטפיסית.⁵⁹⁸

בדבריו ניתן למצוא שתי ורסיות של פרשנות חטאי האבות שבמקרא, המאופיינות שתיהן במגמה הכוללת של מטפיסיקזיציה.

מגמה אחת מתאימה עם מושג מרכזי שמופיע בכמה משיעוריו וכתביו והוא – שיעור קומה.⁵⁹⁹ לדעתו יש להבדיל בין איכויות של אנשים ופעולות, וזאת עפ"י שיעור הקומה שלהם. הרי"ל בוחן אנשים ותופעות לאור השאלה מהו שיעור הקומה שלהם, והיכן מסתיימת האישיות.

האדם הקטן תחלתו וסופו פה. לעומתו איש המעלה, שורשו במרומי רום, ועם זאת סופו הוא פה. כל הכחות וההרגשים אף הכי קטנים נמצאים גם באדם הכי גדול, והתוצאות שוות הן בגדול והן בקטון.⁶⁰⁰

בדבריו אלו מתאר הרי"ל, בתיאור מורכב את אישיותו ומעשיו של איש המעלה ובעל שיעור הקומה. האדם הקטן מצוי בארץ בלבד, שם מצויות טרדותיו ושם גם

⁵⁹⁸ עוד על פרשנות מעשי האבות במשנת הרי"ל עיין בעבודתו של יעקב אלטמן, וראשו מגיע השמימה, הרב יוסף יהודה ליב בלוך תורתו ואישיותו, עבודת לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ב, פרק ו.

⁵⁹⁹ שיעורי דעת, חלק א, רכט-רמא.

⁶⁰⁰ שיעורי דעת, חלק ב עמוד עא.

שאיפותיו. האדם הגדול לעומתו, הרי הוא כסולם שראשו בשמים ורגליו מונחות בארץ. התחלתו רחוקה היא במרומי מרום בעניינים רמים נעלים ונישאים.

הרי"ל מדגיש שלצד מעלתו הגדולה, סופו של איש המעלה, הוא פה. הכוחות הנפשיים הפועלים באדם בעל שיעור הקומה בעת מריבה, כגון קנאה או תחרות, הם אותם הכוחות הפועלים אצל האדם הפשוט שמנהל ויכוח רווי קנאה קטנונית. תיאורי התורה את מעשי יוסף ואחיו או ראובן ולאה, למשל, כמעשים הנובעים מקנאה וכדו, הם תיאורים מדויקים וממשיים. ואולם, ובזאת ניכר ההבדל, שורשו של הויכוח אצל איש המעלה שונה לחלוטין והוא מצוי באידאלים נשגבים.

אדגים את הדברים במעשה ראובן והדודאים.

מריבת רחל ולאה אודות הדודאים לא הייתה קנאה בלבד, אף שגם **פה פעלו הכוחות הנמצאים במריבה פשוטה** אבל בשורשם אחרים הם. העניינים הקשורים במריבה זאת קדושים הם ונעלים. כל אחת חפצה לקחת חלק בבניין כלל ישראל. הכח הפועל אצל קטנים את המריבה הפשוטה, אותו כח פעל אצל האמהות את המריבה ששורשה ממקור אחר לגמרי ועניינה הוא בניס האומה. **הכוחות המעוררים אותנו לאני שלנו מעוררים אותם לאני שלהם.**⁶⁰¹

לדבריו, המניע באירוע זה הוא עליון ואידאלי, אולם המופע ההתנהגותי אנושי והכוחות הנפשיים הפועלים בשטח, זהים הם לאלו הקיימים אצל האנשים הרגילים.

הרי"ל התפעל מאוד מתובנה זו שעלתה לו ותיאר אותה בתיאור מרשים 'ראיתי אור גדול שהאיר לי חלק גדול בתורה ונתיישבו אצלי הרבה סיפורים בתורה ובנביאים ובחז"ל שלכאורה קשים הם'.⁶⁰²

בחינה ממשית של דבריו מובילה לתיאור של קיום דיאלקטי ומתוח של אישיות האדם הגדול. מחד, הוא מונע מכוח אידאלים נשגבים של בנין האומה, ומאידך

⁶⁰¹ שיעורי דעת, חלק ב עמודים סה-טו

⁶⁰² שם, עמוד טו.

רוחשים בו יצרים ורגשות טבעיים ונמוכים. מה היחס בין שני אלו? האם מדובר במניע ותהליך האם במחשבות וברגשות? קשה לדעת מדבריו.

הוא ממשיך במשל נאה את מצבו של האדם הגדול. משל הוא לאדם המנהל חשבונות. 'כשמחברים ה פעמים ה עם ג' פעמים ט' אין הטעות מצויה, ואף אם יטעו אי אפשר שתגדל הטעות. אבל בחשבון גדול העולה לאלפי אלפים ורבות המצטרף לחשבונות כפולים ומרובעים עלולים הרבה יותר לטעות'.⁶⁰³

האדם הגדול כולל במחשבתו ידיעות רבות ובחשבונותיו נכללים עניינים רבים ונעלים לאין שיעור וערך, המקושרים עם העניינים הרמים והנישאים, ומוכן הוא שטעותו גדולה ורבה.

מגמה נוספת ושונה לפרשנות מעשי האבות מצויה במאמר של הרי"ל המכונה: 'כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו'.⁶⁰⁴ פרשנות זו הוא מעלה בהיסוס רב – 'חס אנוכי מלהביע זאת'. נראה שהיסוס זה נובע ממרכזיותו של המימד המטפיסי שבדברים. בזאת הוא מעצים את מקומם של השורשים העליונים הפועלים בכל מעשה ומעשה של גדולי האומה.

איש המעלה שורשו בעליונים וממילא כל התרחשות נפשית שבו אינה אלא ביטוי והקרנה של הנעשה בעליונים וכל הבריאה תלויה במעשיהם של אלו.⁶⁰⁵

לאור זאת מתאר הרי"ל באופן חריף את הנעשה בעת מעשה יהודה ותמר, וכן הוא בתיאור של כל מעשה האבות שנחשב לחטא:

כאשר יש מלחמה פנימית בתוכם זו מלחמת מלאכים זה בזה. כאשר בא יהודה על תמר היתה מלחמה בנפש יהודה שלא התחילה בו אלא התחילה בין השורשים הגבוהים בין הכוחות העליונים של הנפש.

⁶⁰³ שם עמוד רעח.

⁶⁰⁴ שיעורי דעת, חלק ב, עמודים רעה-רפד.

⁶⁰⁵ מגמה זו דומה לדוגמאות לעיל בפרק ד אותן כינתי הלכה משקפת מציאות.

כאשר התעוררו ביהודה רגשות הנראים לנו כחטא, אין זה אלא שיקוף של מלחמה שורשית ועמוקה בין המלאכים(שם).

מכאן מוסיף הרי"ל הבחנה שלא נאמרה במגמה הראשונה. תיאור מבנה זה של נפש האדם כביטוי לשורש רוחני, אינו מחייב את המודעות הממשית לנעשה 'שם'. 'אין אנו צריכים לאמר דוקא כי ביהודה הייתה מורגשת, רק מלחמת כוחות רוחניים. יש לומר כי בנפש יהודה התעוררו באמת כוחות טבעיים פשוטים, אבל הייתה להם התקשרות עם השורשים העליונים, סיבתם ומקורם היו כוחות עליונים'.⁶⁰⁶

בהצעה זו הוא 'פותר' שלא במתכוון את הדיאלקטיקה שתוארה לעיל ביחס למניעיו ותודעתו של איש המעלה. העומק והעצמה הנובעים ממעשיו של איש המעלה אינם מלווים בהכרח את תודעתו ורגשותיו הערים. בפועל ובמודע הוא מצוי ברגשות ובשיקולים 'הרגילים', ויחד עם זאת ישנה השפעה גדולה למעשיו, וזאת לרגל דרגתו ושורשו שבעליונים. האדם הקטן מנהל ויכוח ומלחמה שכל כולה במרחב האנושי הקטן, ואילו ההתנגשות של האדם הגדול מתחילה בכוחות העליונים ובשורשי הבריאה ומשתלשלת למטה בעולם התחתון ומגיעה עד לנפש האדם.⁶⁰⁷

⁶⁰⁶ שם עמוד רפב.

⁶⁰⁷ שם, רפד.

נספח לפרק ה: האם היה המשך לדרכו

הלמדנית של הרי"ל?

לרי"ל היו שלושה בנים וארבע בנות.⁶⁰⁸ עם פטירתו ב- 1930 (תר"צ) מונה בנו, הרב אברהם יצחק בלוך, לראש ישיבה ורב העיר טלז.⁶⁰⁹ בן נוסף, הרב זלמן שמואל, שהיה מבוגר מהרב אברהם יצחק, ויתר על הנהגת הישיבה ושימש כדיין ומנהל רוחני בישיבה. שני בנים אלו נרצחו יחד עם קהילת טלז ע"י הנאצים בשנת 1940-1941. הבן הצעיר, הרב אליהו מאיר, וחתן נוסף הרב חיים מרדכי קאטץ, נמלטו לאמריקה במהלך המלחמה, והקימו בה מחדש את הישיבה. ישיבה זו פועלת עד היום בקליבלנד. הרב אליהו מאיר נפטר בשנת 1955.

בנו של רי"ל, הרב אברהם יצחק, המשיך במסורת אביו ובשנות כהונתו כראש ישיבה מסר שיעורים בלמדנות ושיעורי דעת. הללו הודפסו ויצאו לאור כספרים.

עיון בשיעוריו של הרב אברהם יצחק והשוואתם לאלו של אביו, מבליט את קיומה של תופעה המאפיינת את הדור השני למהפכה רוחנית-חברתית. מ' ובר⁶¹⁰

⁶⁰⁸ כל בנותיו נספו בשואה בשנת 1941. אודות מספר בנותיו ישנן מסורות סותרות. באתרים הרישמיים מצויינים שני חתניו בלבד: הרב חיים מרדכי קאטץ שהיה נשוי לפערל לאה, והרב אבנר אקליאנסקי שהיה נשוי למרים. שתי בנות נוספות שושנה וסלר ובת נוספת שנישאה למשפחת קרביץ מופיעות בחלק מאתרי שימור משפחות בלבד.

⁶⁰⁹ אודותיו עיין בפתח ספרו 'שיעורי דעת' (לגרא"י), י-ם תש"ע עמודים 5-14; ספר טלז – מצבת זכרון לקהילה הקדושה, י אלפרוביץ (עורך), תא 1984 עמודים 112-123 (מתוך דברים שכתב ד"ר הילל זיידמן המופיעים בספרו 'אישים שהכרתי').

⁶¹⁰ Max Weber, *Economy and Society*, 1-2, Berkely, Los Angeles and London, 1978, pp. 254-

ובעקבותיו חוקרים נוספים⁶¹¹ כינו את התופעה המאפיינת את הדור השני: 'רוטיניזציה של הכריזמה'. לאמור, לאחר הדור הראשון שמאופיין בכריזמה שמחוללת מהפכה מופיע דור הממשיכים שמאופיין בקיום תבניות שגרתיות (רוחניות או חברתיות) יומיומיות שמקיימות את השינויים ללא הרוח הגדולה. אין זו שקיעה או נסיגה אלא שימור התבנית החדשה. בנסיבות מסוימות מדובר בשימור התבניות החברתיות, ובנסיבות של הרי"ל מדובר בשימור התבניות המושגיות-לשוניות.

בהקשר של סגנון הלמדנות המיוחד של הרי"ל, אותו כיניתי ריאליזם מטפיסי, ניתן לתופעה זו ביטוי מעניין: משפטי המפתח הבולטים נותרו, מונחים וביטויי לשון מופיעים מעת לעת, אולם הרוח הגדולה, ההקשר הרחב, ותמונת העולם המטפיסית כמעט ולא קיימים. כפי הנראה, אישיותו הרבגונית של הרי"ל הביאה לעולם את הריתוך המיוחד של הלמדנות וההגות, ואת מערכת המושגים הנגזרת מכך. עם הסתלקות האישיות המחוללת, נותרו המילים ללא הרקע המטפיסי הייחודי. בשיעורי הבן הרב אברהם יצחק, ניתן לראות את השימוש במושג "קניין על אופנים", את הדיון בחלויות על תנאי ואת ההתנגדות לדוקטרינות הברירה. עם זאת, השזירה של ההנחות המטפיסיות ביחס למושגים ההלכתיים עומעמה ולעיתים נעלמה לחלוטין.

לכך יש להוסיף את הרושם הכללי משיעוריו של הרב אברהם יצחק, שלא התפתחה בהם מגמה חדשה של יצירה למדנית, או של השגרת מושגים ותובנות חדשות. דרכו קרובה ודומה לראשי ישיבה בני הדור השני והשלישי שלאחר מהפכת בריסק.

אדגים את דבריי במספר דוגמאות של מושגים הלכתיים ששמשו את הרי"ל באופן 'עשיר' מבחינה מטפיסית ואת בנו באופן מצומצם. בכתבתו של הרב אברהם יצחק, כמו גם בשיעורים שמסר, הדיון ההלכתי-למדני מפותח ומורכב, ובמהלכו מופיעים

⁶¹¹ כך ב' בראון ביחס לתנועות החסידות במאה ה-19 בהשוואה לדור המייסדים. הנ"ל, כספינה המטלטלת בים – חסידות קרלין בין עליות למשברים, י-ם תשע"ח, עמ' 22.

בקצרה המושגים הנ"ל, בדרך כלל בשם אביו הרי"ל. עם זאת אין הרחבה רעיונית של המושג או אזכורים מטפיסיים אחרים.

קנין על אופנים⁶¹²

הרב אברהם יצחק עושה שימוש במושג "קניין על אופנים" בבואו לבאר את פסיקת הרמב"ם אודות אב שמכר את ביתו לא' ואח"כ קידשה לב'.⁶¹³ לדעת הרמב"ם (הלכות עבדים ד, טו) אם האדון לא ייעדה והיא יוצאת, היא הופכת להיות מקודשת לב'. קידושין אלו נגמרים מרגע היציאה מא'. הרב אברהם יצחק מבאר זאת לאור דוקטרינת קניין על אופנים תוך אזכור אביו בהקשר זה:

קודם היציאה יש לה שני קניינים. קניין האדון א' שמועיל אם ייעדה וקניין ב' אם לא ייעדה.

תנאים וחלויות⁶¹⁴

כן הוא ביחס לתנאי מעכשיו בקניין או בכל חלות אחרת.⁶¹⁵ הרב אברהם יצחק סבור שהחלות מתרחשת מעתה באופן מסוים, 'ויש לו כוח בדבר באופן שיתקיים התנאי'. בכך הוא תומך בעמדת אביו שמתנגד להסבר חלות תנאי מעכשיו כאירוע של ברור למפרע. לדעתו כשאומר "מעכשיו", 'כבר נתהווה הדין שאחר כך יחול הקניין על הדבר והיינו שפעולת הקניין כבר פעלה הדין'.⁶¹⁶

כאמור לעיל נעשה שימוש במושג קניין על אופנים, וההתייחסות המשפטית היא שהדין חל מעתה, אולם ההקשר המטפיסי חסר בדבריו.

נתן הוא ואמרה היא⁶¹⁷

⁶¹² מופיע בפרק ד 3 ב-ג.

⁶¹³ שיעורי הגרא"י חלק ב, קידושין סימן ט, עמוד רמב-רמג.

⁶¹⁴ מופיע בפרק ד 3 ב של עבודה זז.

⁶¹⁵ שיעורי הגרא"י חלק א, כתובות סימן ג', עמוד שס; חלק א יבמות סימן יא, עמוד קס.

⁶¹⁶ גיטין סימן ז, חלק ב עמוד סו.

⁶¹⁷ מופיע בפרק ד 2 של עבודה זז.

הרי"ל הקדיש התייחסות מפורטת לסוגיית קידושין⁶¹⁸ בנסיבות ש'נתן הוא ואמרה היא'. בדבריו דן הרי"ל וקבע את מקומו של הרצון המחולל את מציאות הקשר הפנימי העליון בין הקונה והקנין (האיש והאישה). רצון זה, כך לרי"ל לאור דברי הרשב"א בסוגיה, נדרש שיהיה מוחלט וודאי ולכן נדרשת אמירה ודאית של האיש מעין מעשה בפני עדים.

הרב אברהם יצחק נדרש גם הוא לדברי הרשב"א בסוגיה. מכוח זאת הוא מצביע על הנחיצות של מעשה הקידושין שייעשה כאילו היה בפני עדים, אולם הוא אינו מבאר זאת כפונקציה של עוצמה של רצון וגמירות דעת וכן לא כפונקציה של יצירת מציאות רוחנית בדבר הנקנה. הוא קובע שעדות בשעת מעשה (בשונה מעדות של בירור הדברים לאחר מעשה), לא יכולה להישען על אומדנא אלא צריך עדים בשעת מעשה: 'צריך שהעדים יפעלו על ידי ראייתם וידעתם בשעת מעשה הקידושין ולא סגי לן במה שיהי אח"כ בברור בבית דין'.⁶¹⁹

קנין הצורה⁶²⁰

בדיוניו בקניינים ובבעלויות מופיעות בשיעורי הרב אברהם יצחק התבטאויות בעלות ממד מטפיסי. ואולם, בהם עצמם יש בכדי להראות שדרכו הייתה שונה משל אביו. הרי"ל הטביע את המטבע ש'קניינו של האדם הוא משורש נפשו',⁶²¹ ומעשה הקניין מחולל קשר עצמי זה. הרב אברהם יצחק יוצר הבחנה בין קנין של דומם לקניינים אחרים כגון עבד, אשה .

שמעתי מאמו"ר בביאור שיטת רש"י דלעולם גבי קנין עבד לרבו מלבד קנין ממון שיש לו כמו בשאר נכסים דמקרי קניינו וממונו יש לו גם התקשרות של אדנות שהוא כעין התקשרות אשה לבעלה שאין זה מכלל קניני ממון [וביאור הדבר קצת דבענייני ממון אין ההתקשרות הקניינית פועלת דינים בגוף הדבר ,

⁶¹⁸ ז עמוד א.

⁶¹⁹ שיעורי הגרא"י, חלק ב, קידושין סימן יח עמוד שלה.

⁶²⁰ מופיע בפרק ד 1 א של עבודה זו.

⁶²¹ שיעורי דעת חלק א עמוד ריא. הרחבה אודות רעיון זה ושורשיו קיימת בסופו של פרק ג.

לא בחפץ ולא בבעלים אלא שיש לו שייכות חיצונית לבעלים זה בנוגע לדיני התורה. אבל בעבד ואדון פועל הדין על עצם העבד דמשו"ה מתחייב במצוות ואוכל בתרומה ובקדשים מחמתו וכן דיני האדון על העבד הם לא רק בנוגע לשייכות אל מצינו דמחוייב להדריכם שיקיימו המצוות כמו שכתב הרא"ש שידים פ"ד מ"ז, לענין מה דאמרינן שם עבדי ואמתי שאני חייב בהן מצוות וכן ביארנו במקו"א מה שהאדון ממנה עבדו על פסחו שהוא מדיני האדון וחובתו.⁶²²

הרב אברהם יצחק מבחין בין מעשה קניין של עבד לקניין של דומם. בקניין הדומם נוצרת בעלות(=שליטה מעשית) בלבד ואילו בקניין של עבד ישנה התקשרות הפועלת דינים בגוף הדבר(=העבד). הקניין מתבטא בשינוי ארחות חייו של העבד מה שמעיד שאין זו רק שייכות חיצונית אלא פנימית.

במבט ראשוני נראים הניסוחים קרובים לאלו של אביו הרי"ל. אולם מבט נוסף מלמד על הפער. ראשית הוא קובע שקניין בדומם אינו מקיים קשר פנימי אלא חיצוני. הרי"ל כאמור סבר שבכל קנין, גם של דומם, נוצרת התקשרות עצמית פנימית. לכך יש להוסיף שהמונח פנימי וחיצוני אינו עוסק כלל ברבדים מטפיסיים, אלא בהשלכות מעשיות האם החלות הקניינית נוגעת לתחומי זהות או רק לשליטה. בעבד הוא הופך להיות חייב מצוות משא"כ בכל קניין אחר.

שיעורי דעת

גם בדיונים ההגותיים ניכרת מגמה דומה: מחד ישנו השימוש במונחים ומטבעות הלשון של אביו הרי"ל, וכן במקורות בולטים שהרי"ל ציטט. מאידך, לא קיימת יצירה חדשה ולא הקשר רוחני מטפיסי כולל של מושגים אלו.

כך בדוגמאות הבאות:

1. 'כל מצוי למטה שורשו למעלה'.⁶²³

⁶²² שיעורי הגרא"י, חלק א, יבמות סימן טו, עמוד רג.

⁶²³ הרב אברהם יצחק בלוק, שיעורי דעת, י-ם תש"ע עמוד רפח. מופיע אצל הרי"ל בשיעורי דעת חלק א עמוד ו-י ובחלק ג של פרק ג בעבודה זו.

2. עניינים שנראים רחוקים זה מזה, שורשם אחד. למשל: המונח גדול בחומר וברוח.

הנראים רחוקים ושונים יודעים אנו בפנימיות נפשנו שהם אחד.⁶²⁴

3. איננו מדברים אודות העצם אלא רק אודות הגילויים שבבריאה.⁶²⁵

4. 'כל רגשות אנוש מתאחדות בהרמוניה אחת עם חוקי התורה'.⁶²⁶

5. האדם הגדול יש בו הכוחות הקטנים.⁶²⁷

וכך עוד מקורות ואזכורים נוספים.⁶²⁸

הללו כאמור שזורים בשיחות שנתן בישיבה, ואולם אופי ומגמות השיחה עוסקים בנפש האדם ובחובותיו התורניים והאישיים. אין בשיחות אלו הרחבה ופריסה של תמונת עולם מטפיסית ועיסוק מעמיק בשאלות תיאולוגיות ומטפיסיות כפי שקיים אצל אביו ופורט בפרק ג של עבודה זו.

⁶²⁴ שם, עמוד קס. אצל הרי"ל שיעורי דעת חלק א עמוד ו. ובחלק ג של פרק ג בעבודה זו.

⁶²⁵ שם, עמוד קנח. אצל הרי"ל בשיעורי דעת חלק א עמד קנז. ובחלק א 2 בפרק ג של עבודה זו.

⁶²⁶ שם, עמוד פה, עיין עוד עמודים לב, מז. מופיע אצל הרי"ל בשיעורי דעת חלק א עמודים ריא-ריב ואילך. ובחלק ד של פרק ג בעבודה זו.

⁶²⁷ שם, עמוד רפז. מופיע אצל הרי"ל חלק ב עמוד עא ובנספח העוסק בחטאי האבות בעבודה זו.

⁶²⁸ 1. 'הגוף הוא כנעל לנשמה'. רק חלק נמוך בא לידי גילוי. חלקים עליונים נסתרים. התעלות האדם והסליחה באה לא משום שנעלם החטא אלא משום שעתה אנו בעלי צורה אחרת. גם המעשים שכבר עשה הם אחרים. (עמוד קסז-קסח). 2. כל הכוחות העליונים עומדים ומחכים לפעולת האדם בתפילה. החסד האלוהי ממתין לאדם המתפלל. ואולם יש להדגיש שגודל הפעולה אינו תלוי בגודל העושה. משל לאדם המפעיל מכונה בלחיצת כפתור. כן הוא האדם שתפילתו מפעילה עולמות. (עמוד קמ) 3. 'נפש האדם משתקפת יותר ע"י גילוייה הטבעיים מבלי משים' (עמוד כא).

ביבליוגרפיה

ספרי הרב יוסף יהודה לייב בלוך

הרב יוסף יהודה לייב בלוך, שיעורי דעת א-ב, י-ם תשי"ע

הרב יוסף יהודה לייב בלוך, שיעורי הלכה, בני ברק תשנ"ה

שיעורי רבותינו על מסכת קידושין, קליוולאנד תשי"ז

ניצוצי אש, קובץ תורני - ספר זכרון להרב אליהו שרגא נייהויז, הוצאת המשפחה,

תשס"ד

שמעתתא דבי רב – ספר זכרון לכבודו ולזכרו של הרב דב בערל איזנשטיין, ישיבת

קרית מלך תשס"ו

תורת ראשי הישיבות קידושין, מאסף שיעורי וחידושי ראשי הישיבות, י נחמני

(עורך), י-ם תשע"א

כצאן יוסף - לזכרו של הבחור יוסף פינסקי שיעורי ראשי הישיבה על מסכתות

נדרי-גיטין,

י' פרנקל (עורך), ירושלים תש"ן

נחלת בנימין – ספר זכרון – שיעורים ושיחות מראשי ישיבות טלז סלבודקא וחברון,

שי ברקאי (עורך), י-ם תשס"ה

ספרי הרבנים אברהם יצחק ואליהו מאיר בלוך

הרב אברהם יצחק בלוך, שיעורי דעת, י-ם תשי"ע

הרב אברהם יצחק בלוך, שיעורי הגרא"י, א-ב יבמות כתובות גיטין קידושין נדרים,

י-ם תשע"ה

הרב אברהם יצחק בלוך, שיעורי רבינו הגרא"י מטלז – בבא מציעא בבא בתרא
 וחולין, טורנטו תשי"א

תורת ראשי הישיבות, סוכה, מאסף שיעורי וחידושי ראשי הישיבות, הרבנים ה' מן
 י" נחמני (עורכים), י-ם תשי"ע

תורת ראשי הישיבות בבא קמא, מאסף שיעורי וחידושי ראשי הישיבות, י-ם תשע"ג
 אהל חייא, קידושין : יוצא לאור לזכרו של רבי חיים אלעזר צוובנר, ראש ישיבת אור
 התלמוד : אסופת כתבי יד, שיעורים והערות מרבתינו הראשונים, האחרונים
 וראשי ישיבות, הרב ה' מן (עורך), בני ברק תשס"ו

אהל יצחק, גיטין : יוצא לאור לזכרו של רבי יצחק דוד שינקר : אסופת כתבי יד,
 שיעורים והערות מרבתינו הראשונים, האחרונים וראשי הישיבות, הרב ה' מן
 (עורך), ירושלים תשס"ה

הרב אליהו מאיר בלוך, שיעורי דעת, י-ם תשל"ב

תלמוד והלכה

תלמוד בבלי, משנה תורה לרמב"ם, שולחן ערוך – עפ"י נוסח הדפוס אלא א"כ צוין
 אחרת

הרב אביגדור משה עמיאל, המידות לחקר ההלכה, י-ם תשס"ט

הרב אברהם ארלנגר, ברכת אברהם על מסכת קידושין, י-ם תשמ"ב

הרב אלחנן וסרמן, קובץ הערות י-ם תשל"ה

הרב אלחנן וסרמן, קובץ שיעורים, י-ם תשע"ז

הרב אריה לייב הלר, אבני מילואים, י-ם תשע"ז

הרב ברוך בער ליבוביץ, ברכת שמואל על מסכת קידושין, ניו-יורקתשל"ב

הרב חיים חזקיהו מדיני, שדה חמד, ניו יורק תשכ"ב

הרב חיים סלוביצ'יק, חידושי ר' חיים סטנסטיל על הש"ס, ב"ב תשס"ח

הרב יום טוב בן אברהם אשבילי, חידושי הריטב"א על מסכת קידושין, י-ם תשל"ה

הרב יעקב בן רבי אשר, ארבעה טורים, י-ם תשס"ז

הרב יעקב מליסא לורברבוים, תורת גיטין, י-ם תשל"א

הרב יעקב לורברבוים, נתיבות המשפט, י-ם תשס"ה

הרב יצחק אלפסי, תשובות הרי"ף ניו יורק תשל"ה

הרב יצחק זאב סלוביצ'יק, חידושי הגרי"ז על הש"ס, י-ם תשס"ב

הרב מאיר קצנלבוגן, שו"ת מהר"ם פדובה, י-ם תשע"ד

הרב נפתלי טרופ, חידושי הגרנ"ט, י-ם תשמ"ט

הרב עקיבא איגר, חידושי ר' עקיבא איגר על מסכת קידושין, י-ם תש"ס

הרב פנחס הורביץ, ספר המקנה, י-ם תשל"ה

הרב שלמה בן אדרת, חידושי הרשב"א קידושין, י-ם תשמ"ג

הרב שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, מכון ירושלים תשנ"ז

הרב שמואל מפירדא, בית-שמואל על השו"ע

הרב שמואל רוזובסקי, שיעורי ר' שמואל רוזובסקי על מסכת קידושין, ב"ב תשנ"ג

הרב שמואל רוזובסקי, חידושי ר' שמואל רוזובסקי על מסכת נדרים, ב"ב תשנ"ט

הרב שמעון יהודה שקאפ, חידושי ר' שמעון שקאפ, י-ם תשל"ד

הרב שמעון יהודה שקאפ, שערי יושר, י-ם תשע"ג

ספרי הגות ומחשבה

בראשית רבה, מהדורת תיאודור אלבק, י-ם תשכ"ה

אבות דרבי נתן, מהדורת ש"י זשכטר, ניו-יורק תשנ"ז

שמות רבה, במדבר רבה, זהר – מהדורות דפוסים

הרב אברהם וינברג, יסוד העבודה, י-ם תשל"ג

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, י-ם תשנ"ט

הרב אברהם ישעיה קרליץ (חזוןאיי"ש), אמונה ובטחון, בניברק תשל"ד

הרב אליהו דסלר, מכתב מאליהו, ב"ב תשט"ו

הרב אליהו וידש, ראשית חכמה, בני-ברק תשע"ג

הרב חיים ויטאל, עץ חיים, תלאביב 2004

הרב חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ישראל תשמ"ג

רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת הרבשילת, מעלה אדומים תש"ע

הרב יהודה ליוואי – המהר"ל, גור אריה, י-ם תשל"ב

הרב יחזקאל לוינשטיין, אור יחזקאל, בני-ברק תשמ"ח

הרב משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, מהדורת הרב א שושנה, י-ם תשס"ב

הרב משה חיים לוצאטו, דרך ה', מהדורת מכון רמח"ל י-ם 2010

הרב משה חיים מסדיליקאב, דגל מחנה אפרים, י-ם תשע"ה

הרב נתן צבי פינקל, אור הצפון, מאמרי מוסר משל הרב נתן צבי פינקל, י-ם תשל"ט

הרב נתן שטרנהרץ מנעמירוב, לקוטי הלכות על ארבעת חלקי השו"ע, בני-ברק
תשנ"ג-תשנ"ו

הרב צבי יהודה הכהן קוק, שיחות הרב צבי יהודה עלהתורה, בית אל תשנ"ג-
תשס"ה

הרב צבי יהודה הכהן קוק, צמח צבי –אגרות הרב צבי יהודה, מצפה רמון תשנ"ז
הרב צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, הר ברכה תשנ"ח

הרב שלמה אלישוב, לשם שבו ואחלמה, ספר הדעי"ה, בני-ברק תשע"ט

הרב שלמה וולבה, עלי שור, באר יעקב תשמ"ו

הרב שניאור זלמן מליאדי, שער היחוד והאמונה, ברוקלין תשע"א

ספרות מחקר

אביב"י, רמח"ל – הרבי אביב"י, זהר רמח"ל, ירושלים תשנ"ז.

אביב"י, מקור - הרבי אביב"י, 'מקור האורות - שמונה קבצים לראי"ה קוק', צהר א (תש"ס), עמודים 93-112.

אביב"י, קבלת הראי"ה – הרב י" אביב"י, קבלת הראי"ה, י-ם תשע"ח

אברהם, חלות (א) - הרב מ' אברהם, 'מהי חלות?', צהר ב (תש"ס), עמודים 81-82.

אברהם חלות (ב) - הרב אברהם 'מהי חלות – תגובה לתגובה', צהר ה (תשס"א), עמודים 75-78.

אברהם, בצל החכמה – הרב מ' אברהם, בצל החכמה, בית-אל תש"ע, עמוד 269.

אידל, שלשלאות -מ' אידל, שלשלאות קסומות, י-ם תשע"ו.

אטקס, יחיד - ע' אטקס, יחיד בדורו, י-ם תשנ"ח.

אטקס, סלנטר – ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר- וראשיתה של תנועת המוסר, י-ם תשמ"ד.

אטקס, זכרונות – ע' אטקס וש' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא פרקי זכרונות, ירושלים 2004.

אינפלד הגר"או החסידות – הרב צ' אינפלד, תורת הגר"א ומשנת החסידות, י-ם תש"ע, עמודים 426-488.

אלון, המשפט העברי – מ' אלון, המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, י-ם תשנ"ב, חלק א.

אלטמן, הרב בלוך - י' אלטמן, וראשו מגיע השמימה: הרב יוסף יהודה לייב בלוך - תורתו ואישיותו – עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן 2002.

אלפרוביץ, ספר טלז – שמעון נתנוביץ, בתוך ספר טלז – [ליטא] מצבת זיכרון לקהילה הקדושה, י' אלפרוביץ (עורך), תל-אביבתשמ"ד.

אנגלרד, ליקוטי הלכות - י' אנגלרד, 'מיסטיקה ומשפט: הרהורים על ליקוטי הלכות' מבית מדרשו של ר' נחמן מברסלב, שנתון המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמודים 29-44.

באומגרטן, אלישיב - א' באומגרטן, היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב, עבודת מאסטר, בוגריון תשס"ה.

בובר – בפרדס - מ' בובר, בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה והיותה, ת"א תשכ"ג.

בקהופר, אמת ושלוש (א) – ד' בקהופר, אגודת 'אמת ושלוש' של ישיבת טלז בליטא – מאוצר המכתבים של הרב דב יהודה שחט זצ"ל, המעיין לז, א (תשרי תשנ"ז).

בקהופר, אמת ושלוש (ב) - הנ"ל, המעיין לז, ב (טבת תשנ"ז) עמודים 19-28.

בר אילן, וולוז'ין - מ' בר אילן, מוולוז'ין עד ירושלים, ירושלים תשל"א.

בר, צמצום-ליבר-בטלהיים, מושג הצמצום בקבלת המחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בוגריון, דצמבר 2012.

בראון, אמונה - ב' בראון, 'שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19', בתוך: על האמונה, מ' הלברטל ד' קורצוויל א' שגיא (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמודים 403-443.

בראון פורמליזם - ב' בראון 'פורמליזם וערכים', בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, (עורכים) א' רביצקי א' רוזנק, ירושלים (תשס"ח), עמודים 233-257.

בראון, חפץ חיים - ב' בראון, 'הקבלה בפסיקת החפץ חיים', דברים חדשים עתיקים ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כג (תשע"א), עמודים 485-542.

בראון, סלנטר - ב' בראון, 'אינו שייך לי כי אינני עוסק בזה – יחסו של ר' ישראל סלנטר לקבלה' וזאת ליהודה, קובץ מאמרים לכבודו של פרופסור יהודה ליבס, מ' ניהוף, ר' מרוז, י' גארב (עורכים), ירושלים תשע"ב, עמודים 420-439.

בראון, מוסר – ב' בראון, תנועת המוסר הליטאית – אישים ורעיונות, ת"א 2014.
בראון, אחדות-ב' בראון 'שני מיני האחדות' מהר"ל אקדמות א' ריינר (עורך), י-ם תשע"ה, עמודים 411-448.

בראון, חסידות - Benjamin Brown, 'Substitutes for Misticism : A General Model For the Theological Development of Hasidism in the Nineteenth Century', History of Religions 56 (2017), pp. 247-288.

בראון, קרלין – ב' בראון, כספינה המטלטלת – חסידות קרלין בין עליות ומשברים, י-ם 2018.

ברויאר, הישיבה-מ'ברויאר, אוהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה, י-ם 2003.
בריס גירושין – מ' בריס, 'המטפיזיקה של הגירושין: עיון הלכתי פילוסופי בסדר הגט', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 43-90.

Jeffrey L. Rubenstein, 'Nominalism and Realism Again', Dine Israel 30 (2015) pp. 79-120.

ברנד, צדק – י' ברנד, 'מאזני צדק- משפט שמים וארץ: עיון בדיני מידות ומשקלות', JSIJ (2007) עמודים 75-125.

ברנד, אישיות - י' ברנד, 'פילוסופיה בשירות ההלכה: עיון בבעיית האישיות המשפטית' הלכה מטה-הלכה ופילוסופיה, א' רוזנק (עורך), י-ם תשע"א, עמודים 187-225.

ברנד, תנאי - יי ברנד, 'תנאי ומעשה: פורמליזם משפטי - האמנם?', דיני ישראל לא (תשע"ז), עמודים 27-63.

ברנד, יש מאין – יי ברנד, 'יש מאין', עסקאות בנכסים מופשטים במשפט התלמודי, ירושלים תשע"ז.

גארב, רמח"ל- יי גארב, מקובל בלב הסערה – רבי משה חיים לוצאטו, ת"א 2016.

גיפטער, מוסדות – הרב מ' גיפטער, 'ישיבת טלז' בתוך: מוסדות תורה באירופה בבניינם ובחורבנם, ש' מירסקי (עורך) ניו-יורק 1956, עמודים 171-179.

גריינר, לשמה – הרב א' גריינר, 'ולומדי תורתך לשמה – התבוננות במושג תורה לשמה', האר עינינו איגוד ישיבות ההסדר תשע"ט, עמודים 59-68.

גרנות, צאנז - ת' גרנות, תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנת הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטם מצנז-קלויזנבורג, בר אילן 2008.

דגן, קניין - ח' דגן, קניין על פרשת דרכים, ת"א 2005.

דויטש, גמירות (א) – ס' דויטש, 'גמירות דעת בהתחייבות במשפט העברי', דיני ישראל ג (תשל"ב), עמודים 207-226.

דויטש, גמירות (ב) - ס' דויטש, 'גמירות דעת והכוונה ליצור יחסים משפטיים בדיני חוזים במשפט העברי האנגלי והישראלי', שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ס), עמודים 71-104.

הארט, חוק - H.L. A. Hart, Concept of Law, Oxford 1961 p.124-130

הולנדר – הרב גורן - א"י, הולנדר, דיוקנו ההלכתי של הרב שלמה גורן – עיונים בשיקולי הפסיקה ודרכי הביסוס במאמריו ההלכתיים, עבודת דוקטור, בר-אילן תשע"א.

Christiaine Elizabeth Hayes , Legal Realism and the - ריאליזם הייז, Fashioning of Secration in Jewish Antiquity, in SECTS AND SECTARIANISM IN JEWISH HISTORY 119 Sacha Stern ed, LEIDEN : Brill, 2011

הראל, הראייה – הרב א' הראל, תורת הראייה, שיעורים בספר 'אורות התורה', שילה תשס"ז.

הרדר, שפה – י' ג' הרדר 'המאמר על ראשית השפה', בתוך : ש"ה ברגמן, בתוך הפילוסופיה החדשה : מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, הוצאת מוסד ביאליק 1973.

ובר, כלכלה - Max Weber, Economy and Society, 1-2, Berkely, Los Angeles and London .1978 , pp. 254-246

וונר, היבטים – ש"ע וונר, 'היבטים אונטולוגיים של איסור במשפט התלמודי', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 91-138.

וונר, חשיבה- ש"ע וונר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, י-ם 2016.

וולפיש, גלגוליה – הרב א' וולפיש, 'מר חיים מבריסק והגרי"ד ועד 'שיעורי הרב אהרון ליכטנשטיין': על גלגוליה של מסורת לימוד', נטועים : ביטאון לענייני תורה שבעלפה- ט (תשס"ב), עמודים 51-94.

וולפיש, השיטה – הרב א' וולפיש, 'השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמודים 95-137.

וולפיש, הרמנויטיקה – הרב א' וולפיש, 'הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגריד"ס', מכלול : עיונים יהדות בחינוך ובמדע לא (תשע"ה), עמודים 135-174.

E. R. Wolfson, 'Tiqqun Ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of

Moses Hayyim Luzzatto' HR 36,4 (1997), pp. 289-332.

ויסמן, מושגי יוסד- יי ויסמן, 'מושגי יסוד בדיני קניין', משפטים יא (התשמ"א),
עמודים 41-91.

ויסמן, דיני קנין - יי ויסמן, דיני הקניין, חלק כללי, י-ם תשנ"ג.

ויסמן, הגנה - יי ויסמן, הגנה חוקתית לקניין, הפרקליט מב,ב (תשנ"ה), עמודים
258-280.

וקס, אלישיב – רון וקס, פרקים במשנתו הקבלית של הר בשלמה אלישיב, עבודת
מוסמך, תשנ"ה.

ורהפטיג, הורי - ז' ורהפטיג, בית הורי, נר זכרון לרב ירוחם אשר ורהפטיג, י-ם
תשנ"ב עמוד 15.

ורהפטיג, שלמי – ז' ורהפטיג, שלמי ירוחם, ירושלים תש"א.

זילבר, חתם סופר – ל' זילבר, 'ערוב נגלה ונסתר: לברור שיטתם של החתם סופר
והרב צבי יהודה', צהר י (תשס"ב) עמודים 79-88.

זילברג, תלמוד - מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, י-ם תשכ"ד,

זיסקינד, חסידות – הרב חיים זיסקינד, 'החסידות ושיטת המוסר מבית מדרשה של
קלם', היכל הבעש"ט, לג (תשע"ב), עמודים רמז-רנ.

זק, רמ"ק- ב' זק 'על השפעת תורת ר' משה קורדובירו על הגותו של ר' משה חיים
לוצטו', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ג, כרך 2 (תשמ"ט), 7-11.

חלמיש, הזהר - מ' חלמיש, 'סמכותו ההלכתית של ספר הזהר', בתוך: הקבלה
בתפילה בהלכה ובמנהג, בר-אילן תש"ס.

חלמיש, קבלה – מ' חלמיש, 'הקבלה – בתפילה בהלכה ובמנהגי בר-אילן, 2002.

יעקובסון, רש"ז - י' יעקובסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור מלאדי' אשל באר שבע א (תשל"ו), עמודים 307-368.

ישראלי, רמב"ן – ע' ישראלי, 'הלכה מדע וסוד מקומה של הקבלה ביצירתו ההלכתית של הרמב"ן', דיני ישראל לב (תשע"ח), עמודים 115-130.

כץ, המוסר – דב כץ תנועת המוסר, י-ם 1996

כץ, פולמוס – דב כץ, פולמוס המוסר, י-ם תשל"ב

כץ, קבלה – י' כץ, 'הלכה וקבלה', י-ם תשמ"ו.

לאם, לשמה - נ' לאם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ב.

לדרברג, דעת – נ' לדרברג, סוד הדעת, תשס"ז.

לוי, מוסר - מ' לוי, 'פרשנות בעלי המוסר למקרא' דרך אפרתה ט-י (תשס"א) עמודים 127-140.

לוינגר, תרגום - י' לוינגר, תרגום המסורת במשנת הרב קוק, עבודת דוקטור, הוגש לסינט אוניברסיטת בר-אילן תשע"ב.

לוק, מסה - ג'ון לוק, מסה על שכל האדם, ספר שלישי, על המילים, הוצאת מאגנס תשל"ב.

לורברבוים, פילוסופיה - י' לורברבוים ח' שפירא, אגרת השמד לרמב"ם – ויכוח הרטמן סולובייצ'יק – בראיה פילוסופיה של המשפט, בתוך מחויבות יהודית מתחדשת (עורכים) א' שגיא צ' זהר, ת"א תשס"ב עמודים 345-375

לורברבוים, ריאליזם (א) - י' לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג), עמודים 61-130.

לורברבוים, ריאליזם (ב) – Yair Lorberbaum 'Halakhic Realism', Dine Israel – 30 (2015), pp. 9-78.

ליכטנשטיין, דרכה – הרב אהרון ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת 'הרב' – לדרך לימודו של הגרי"ד סולוביצ'יק', עלון שבות בוגרים ב, (תשנ"ד) עמודים 105-120.

ליכטנשטיין, סבא – הרב משה ליכטנשטיין, 'סבא רבה', עלון שבות בוגרים ב, ניסן (תשנ"ד), עמודים 120-135.

ליכטנשטיין, למה – הרב מ' ליכטנשטיין, 'על מה ולמה' – לדרכה של הדרך הבריסקאית', והאר עיננו, איגוד ישיבות ההסדר תשע"ט, עמודים 473-491.

ליפשיץ, אחד – יוסף יצחק ליפשיץ, אחד בכל דמיונות, ת"א תשע"ה.

מאוטנר, ערכים – מ' מאוטנר, ירידת הפורמליזם עליית הערכים במשפט הישראלי, תל-אביב תשנ"ג, עמודים 22-23.

מאיר, קומרנא - י' מאיר, 'עיצובה של למדנות חסידית – ביו-ביבליוגרפיה של רבי יצחק אייזיק ספרין מקומרנא', עבודת מאסטר, אוקטובר תשע"ג.

מדן, דוד ובת-שבע – הרב י' מדן, דוד ובת-שבע, החטא העונש והתיקון, אלון שבות תשס"ג.

מייטליס, למדנות – א' מייטליס, 'למדנות חסידות וקבלה – להשפעת קבליות וחסידיות על הלמדנות של רבי יוסף רוזין', סידרא ל (תשע"ה), עמודים 93-119. מרגולין, מקדש – רון מרגולין מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, י-ם תשס"ח.

משלוב, הרב גורן - ש' משלוב, בעין הסערה: דמותו הצבורית ויצירתו התורנית של הרב שלמה גרן בשנים 1948-1994, עבודת דוקטור, בר-אילן 2010.

ניר, רץ – א' ניר, אם רץ לבך – רוח וקודש בחיים היומיים, ת"א 2011.

- נעם, טומאה - ו' נעם, 'האומנם 'לא המת מטמא?' לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים', תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 157-188.
- סולומון, שיטה - נ' סולומון, 'חילוק וחקירה – עיון בשיטת הלימוד הליטאית בישיבות', מדור דור, ירושלים תשל"ט, עמודים 9-49
- סולומון, חקירה - ; Norman Solomon, 'Hilluq and Haqira', Dine Israel 4
- Norman Solomon, The Analytic Movement – ; (1973), pp. LXIX-CVI
- Hayyim Soloveitchik and His Circle, Atlanta, GA 1993..
- סט, הרב עוזיאל - נ' סט, דרכי פסיקתו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עזיאל בסוגיות בדיני משפחה, עבודת דוקטור, בר אילן תשס"ח.
- סילמן, ריאליזם - י' סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב (התשד"ם-התשמ"ה), עמודים 249-266.
- סילמן, ציות – י' סילמן, 'מצוות ועבירות בהלכה: ציות ומרי או תיקון וקלקול', שנתון המשפט העברי, טז (תשנ"ב), עמודים קפג-רא.
- סילמן מבוא – Introduction to the philosophical analysis of the normative-ontological in the Halkha, Daat 31 (1993) v-xx.
- סילמן, בעלי חיים – י' סילמן, 'הרלוונטיות של חיובים לגבי בעלי-חיים: עיון פנומנולוגי בהלכה', מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (תשנ"ד), עמודים 243-260.
- סילמן, חרש – י' סילמן, 'הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן', שנתון לחקר המשפט העברי יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמודים כג-נא.
- סילמן, מקור - י' סילמן, 'תוקפן של ההוראות ההלכתיות- עיון מטה-הלכתי' עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה', א' רוזנק, א' רביצקי (עורכים), תשס"ח עמודים 3-25.

סילמן, ללכת - יי סילמן, בין ללכת בדרכיו ולשמוע בקולו, אלון שבות תשע"ב.

פאור, ביצועי – יי פאור, 'מבע ביצועי ומבע היגדי בהלכה', דיני ישראל כ-כא (תשס-תשס"א), עמודים 101-121.

פכטר, רמח"ל – מ' פכטר 'סוד הצמצום בשיטת רמח"ל ועקבות השפעתו במשנתה של המתנגדות' הרצאה באוניברסיטת הרווארד 1984 (טרם נדפס).

פכטר, עיגולים – מ' פכטר, 'עיגולים ויושר – לתולדותיה של אידיאה (מקבלת האר"י ועד הרב קוק), דעת 18 (תשמ"ז) עמודים 59-90.

פכטר, אקוסמיזם - מ' פכטר 'בין אקוסמיזם לתאיזם – תפיסת האלוהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין', מחקרים בהגות יהודית ש' וילנסקי, מ' אידל (עורכים), י-ם תשמ"ט עמודים 139-157.

פכטר, הגר"א – מ' פכטר, 'קבלת הגר"א באספקלריא של שתי מסורות', הגר"א ובית מדרשו, רמת-גן (תשס"ג) עמודים 119-136.

פכטר, המוסר - מ' פכטר, 'תנועת המוסר והקבלה', בתוך: ד' אסף וע' רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש, י-ם תשס"ט, עמודים 225-250.

פלג, פולמוס – א' פלג, 'עוד על פולמוסו של ר' שלמה אלישוב נגד 'המקובלים שבדורנו', דעת 79-80 (תשע"ה), עמודים 183-203.

פריד, האדם - נ' פריד, 'האדם אופיו מדרגתו ותכליתו בתנועת המוסר' קובץ הציונות הדתית (תשנ"ז), עמודים 58-76.

פריש, הרש"ר – ע' פריש, שיטתו של הרש"ר הירש בסוגיית חטאי האבות על-פי פירושו לספר בראשית, דרכים במקרא ובהוראתו (תשנז), משה ארנד שמואל פוירשטיין (עורכים) עמודים 181-197.

- קדוש, פסיקה - מ' קדוש, הפסיקה הקבלית בספרות השו"ת מהמאה ה-13 ועד ראשית המאה ה-17, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד.
- קויפמן, בד"ד - צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו – תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת-גן תשס"ט.
- קהת, חלות (א) – הרב ב' קהת, 'מהי חלות?', צהר ד (תשס"א), עמודים 69-70.
- קהת, חלות (ב) – הרב ב' קהת, 'עוד בענין חלות – תגובה', צהר ז (תשס"א), עמודים 175-180 .
- קול, קורות – הרב ש' קול, אחד בדורו – קורות חייו מאבקו ופועלו של רבי יוסף שלמה כהנמן, תל-אביב תש"ל.
- קופר, מונקאטש - ל' קופר האדמו"ר ממונקאטש הרב חיים אלעזר שפירא הפוסק החסידי : דמות ושיטה, עבודת דוקטור, בר-אילן תשע"א.
- קולא, לשמה - ע' קולא 'תורה לשמה במשנת הרב קוק', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ה.
- קורץ, לשמה – הרב ח' קורץ, 'תורה לשמה', האר עינינו – איגוד ישיבות ההסדר תשע"ט, עמודים 69-104
- קרומביין, מסורת (א) – הרב א' קרומביין, 'על גלגוליה של מסורת לימוד', נטועים ט תשס"ב עמודים 51-95.
- קרומביין, מורכבות – הרב א' קרומביין, 'מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של הרב אברהם וולפיש', נטועים יא-יב (תשס"ד), עמודים 139 – 173.
- קרומביין, לשמה – הרב א' קרומביין, 'תורה לשמה – עיון חוזר', הגות – מחקרים בהגות החינוך היהודי, כרך ט (תשס"ט-תש"ע), עמודים 39-63.

קרומביין מסורת (ב) – הרב אי קרומביין, 'מר' חיים מבריסק והגרי"ד סלוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרון ליכטנשטיין: על גלגוליה של מסורת לימוד', והאר עינינו, איגוד ישיבות ההסדר תשע"ט, עמודים 501-546.

קושניר, שדות - שדות ולב - פרקים בדרך חייו ופעלו של אברהם הרצפלד, בעריכת שמעון קושניר, 1962.

קליבנסקי, מהפכה - ב"צ קליבנסקי, 'לקדש שם שמים בעולם! – לדמותה של המהפכה הטלזאית', מים מדליו 21, (תשי"ע), עמודים 25-64.

קליבנסקי, כצור - ב"צ קליבנסקי, כצור החלמיש, תור הזהב של הישיבות הליטאיות במזרח אירופה, י-ם תשע"ד.

רובין, רמח"ל - צ' רובין, 'תורת המראה והפתרון – פרשנותו המיוחדת של רמח"ל לקבלה', דעת 40 (תשנ"ח), עמודים 39-48.

רובינשטיין, ריאליזם - : Jeffery L. Rubinstein 'Nominalism and Realism in

Qumranic and Rabbinic Law : A Reassessment' DSD 6 (1999):157-83

רוזנברג, נפש החיים - ש' רוזנברג 'תורת הקבלה בנפש החיים' שנה בשנה (תשנ"ח), עמודים 357-370.

רוזנברג, ידות - ש' רוזנברג, 'ידות נדרים', מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (תשנ"ד), עמודים 193-217.

רוזנברג, בתורתו – הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה, אפרת תשס"ד.

רוזנברג, בריתי – הרב שג"ר, זאת בריתי, ירושלים תשע"ב.

רוזנטל, יבקשו - רוזנטל, תורה יבקשו מפיהו, 1999.

רוזנק, פילוסופיה - אי רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאו קנטיאניס', אמונה בזמנים משתנים, י-ס תשנ"ז עמודים 275-306.

רוזנק, הגרי"ד - אי רוזנק 'מבריסק למארבורג ובחזרה היצירה הלכתית בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק', אקדמות ט (תש"ס), עמודים 9-35.

רונס, הרב ישראלי - י' רונס, משנתו ההלכתית של הרב שאול ישראלי, עבודת דוקטור, בר אילן 2012.

רוס, הצמצום - ת' רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום' מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב) עמודים 153-169.

רוס, המוסר - ת' רוס, המחשבה העיונית בכתבי ממשיכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, אוקטובר 1986.

רוס, הר בקוק - ת' רוס, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', מחקרים בהגות יהודית, ש' וילנסקי ומ' אידל (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמודים 159-172.

רוס, רצון - ת' רוס, 'תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, (תש"ן), כרך ב עמודים 21-28.

רוס, הרמנויטיקה - ת' רוס 'תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה', תרביץ נט (תש"ן), עמודים 205-213.

רוסו, מסה - ז'אן-ז'אק רוסו, מסה על מוצא הלשונית, הוצאתרסלינג 2008.

רז, חסידיים - הרב ר' רז, הרב קוק בין חסידיים ומתנגדים, י-ס 2016.

שגיא, מוסר-אשגיא, יהדות : בין דת למוסר, ת"א 1998

שוורץ, קומראן - Daniel Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law' in The Dead Sea Scrolls : Forty Years of

Research, ed. D. Dimant and U. Rappaport (Leiden : Brill, 1992) 229-40.

שוורץ, קל וחומר – ד' שוורץ, 'מקל וחומר לגזרה שווה – על ריאליזם ונומינליזם טבע וגלות', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 139-178.

שוורץ, תפיסת ההלכה – ד' שוורץ, 'עוד על תפיסת ההלכה של הרב יוסף דוב סלובייצ'יק: בין הקונצפטואלי לתודעתי', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמודים 155-178.

שוחט, קבלה – ר' שוחט, 'קבלת ליטא כזרם עצמאי בספרות הקבלה', קבלה י (תשס"ד), עמודים 181-206.

שוחט, צמצום - ר' שוחט, 'הצמצום כפשוטו: עיון במשנתם של ר' עמנואל חי ריקי ור' שלמה אלישוב', קבלה 37 (תשע"ז), עמודים 271-301.

שוחט, משיחיים - ר' שוחט, 'יסודות משיחיים בלימוד התורה', הגר"א ובית מדרשו, מ' חלמיש, יי ריבלין ור' שוחט (עורכים), רמת-גן תשס"ג, עמודים 155-172.

שולם, זרמים - ג' שולם, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, י-ם תשע"ו.

שולם, התקשרות – ג' שולם, 'דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים בראשית החסידות (הלכה למעשה)', דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, אברהם שפירא, ת"א תשל"ו, עמודים 287-324.

שולם, בובר - , 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' הני"ל, עמודים 382-361.

שושנה הישיבה – הרב א' שושנה, 'הישיבה בהתפתחותה- פרקי תולדה והערכה' בתוך: ספר יובל המאה של ישיבת טלז, הרב ד טרויב (עורך), קליבלנד 1976, עמודים 268-274.

שטמפפר, הישיבה - ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, י-ם תשס"ט.

שלום, פיאסצנה – הרב ש' (מתן) שלום, ' לימוד תורה במשנת האדמו"ר מפיאסצנה

– מגמות וכלים', האר עינינו – איגוד ישיבות ההסדר תשע"ט, עמודים 105-134.

שמש, עדות - א' שמש, 'עדות, תוכחה והתראה : עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה

והלכת חז"ל', תרביץ סו, ב (תשנז), עמודים 149-168.

ששון, חטאי – ג' ששון, פוקד עוון אבות – יחסם של חז"ל לחטאי האבות, עבודה

לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תשס"א.

שפירא, תורת - ע' שפירא, תורת המשפט, קריית אונו 2007.

שקופ, יובל – ספר היובל לרב שמעון שקופ, וילנא תרצ"ו,

שרייבר למדנות - א' שרייבר, 'אין שפה אחת לאמת – רעיונות חסידיים בלמדנותו

של בעל ה-'שפת-אמת', מעגלים ח (תשע"ג), עמודים 223-238.

תא-שמע, שקיעי-ימ' תא-שמע, הנגלה שבנסתר – לחקר שקיעי הלכה בספר הזהר,

י-ם 2001.

תא-שמע, כנסת - ימ' תא-שמע, כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי

הביניים, כרך ד – ארצות המזרח ופרובנס, מאסף, י-ם 2010, עמודים 299-316.

תא-שמע, כץ - ימ' תא-שמע, 'משנת פרופסור כץ בסוגיית הלכה וקבלה', בתוך :

היסטוריוגרפיה במבחן – עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ, י' ברטל ושי' פיינר

(עורכים) י-ם תשס"ח.

Abstract

R. Yosef Leib Bloch (RY”L) writings are characterized by creativity in the fields of Talmud study, metaphysical thought, and ethics and pedagogy. His personal history and sources of spiritual and intellectual inspiration are correspondingly variegated. RY”L had a relationship with the Sabba of Kelm (Rabbi Simha Zissel Broyde) that included both the study of traditional texts and inner-work. He learned the fundamentals of inner-work as presented by the Musar masters from R. Simha Zissel; he met the *Ba’al ha-Leshem* (Shlomo Elyashiv) who bestirred and deepened his unique approach to metaphysics; and he attended to his father-in-law, R. Eliezer Gordon, from whom he learned a methodology for learning Talmud and how to rule on matters of Jewish law. In addition to these influences, he functioned as an academy head at the Telz Talmudical Academy, alongside of his colleague R. Shimon Shkop, famed for his Talmudic learning methodology, which had a tinge of realism. These sources of inspiration created the rare and unusual combination of a Talmudic scholar, a man of the spirit, and a halakhist.

The goal of this thesis is to characterize RY”L’s Talmudic hermeneutic and his juridical philosophy. In order to accomplish this, we will analyze his Talmudic lectures and identify those concepts and patterns of thought unique to him. A careful reading of his Talmudic lectures, which span dozens of halakhic fields, indicates a methodology and pattern of thought that I have named metaphysical realism.

RY”L was an adherent of the “new” school of Talmudic study developed by the Briskers, so he immersed himself in the analytical and conceptual interpretation of Jewish law. He was schooled in this methodological approach during his early years, spent in the Volozhin Talmudical Academy and with his father-in-law, R. Eliezer Gordon.

To this analytical style of study were added metaphysical conceptualization and a stratum of contemplative thought.

RY”L engaged in the study of Jewish mysticism from an early age. The writings of R. Moshe Hayyim Luzzato and *Nefesh ha-Hayyim* played a central role in his inner world. His intense study of this subject led him to formulate philosophies of the Divine and perception that were out of the ordinary, which he taught the

students at the Telz yeshiva. These teachings were collected in his works, known as *Shiurei Da'at*.

According to his spiritual teachings, human beings perceive the real world dually: on the one hand there is the awareness of the Divine presence, which is one and fills the entirety of Creation, and, on the other hand, there is the awareness of what really exists and of man as a concrete and distinct creation. In addition, this spiritual cogitation endows everything with a physical existence, which is the root of the supernal spirit. The world is presented as a copy and evolution of the supernal, spiritual strata. This secondariness leads the *homo religiosus* on a spiritual quest that aspires to discover the deeper dimensions of reality. This quest is also expressed in the learning and hermeneutic methodologies which strive to reach the inner strata of reality and achieve spiritual conceptualization.

This study employs meta-halakhic measures to analyze the conceptualization in RY”L’s lectures. These allow us to identify the key halakhic concepts in which RY”L’s unique metaphysical position gains expression. Characterizing and analyzing the lectures through this prism reveals that the connections between the metaphysical worldview and the halakhic concepts is expressed in various ways: in certain fields the halakhic phenomena are a means to express a supernal, root, metaphysical reality (such as, prewarning potential sinners and vows), and in other fields it is the normative sphere that creates the metaphysical transformations (such as, acquisition and ownership).

The integration of the analytical approach to Talmud study taken from Brisk with the panentheistic perspectives taken from the study halls of R. Moshe Hayyim Luzzato and *Nefesh ha-Hayyim* creates spiritual richness and a spiritual quest that are out of the ordinary.

Contents

Abstract Hebrew	⌘
Chapter One - Introduction	1-16
The Study's Structure and Methodology	1-9
State of the Research	10-14
Methodology	14-16
Chapter Two – Spiritual and Educational Biography	17-48
Preface – General Remarks	17-19
Spiritual and Educational Biography	20-21
RY”L and the Musar Movement – Closeness and Distance from the Sabba of Kelm	21-32
RY”L and R. Shimon Shkop – Talmudic Methodology, Issuing Halakhic Rulings, and Educational Administration	33-40
The “Leshem,” the RaMHaL, and the RY”L – Metaphysical Thought and the Kabbalah	40-48
Chapter Three – A Metaphysical Worldview and a Philosophy of Perception	49-123
Prelude – R. Bloch's Unique Thought	52-54
Preface – Two Worldviews and Two Spiritual Endeavors	55-57
Part One – Worldview A – Divine Unity	58-76
Prelude – The AR”I and <i>Tzimtzum</i> – Reality or Allegory	58-62
1. Belief in Divine Unity – “There is none other than Him”	62-64
2. Perception – From His Perspective and From Ours	64-66
The Allegory of the Candles	66-68
The RY”L and the “Leshem”	68-72
Upper Realm and Lower Realm	72-76
Part Two – The Educational-Religious Endeavor in Light of this Conceptualization of Perception –Back and Forth	77-83
The Educational-Religious Endeavor of	78-79

<i>Nefesh ha-Hayyim</i> and <i>Ba'al ha-Tanya</i>	
Back and Forth – General Remarks	79-81
<i>Peles Ma'agal Ragleikha</i> – Back and Forth	81-83
Part Three – Worldview B – A	84-95
Multidimensional Reality – The Link Between the Upper and Lower Realms	
The Vertical Axis – The Root of Reality in the Upper Realms	84-90
The Horizontal Axis – The Root of Creation, The Root of Man, and the Root of the Torah	90-91
The Torah and the World	91-92
The World and Man	92-95
Summary	95
Part Four – Realistic-Metaphysical Interpretation of Jewish Law	96-106
Prelude	96-97
Remembrance and Concealment – A Foundational Lecture	97-103
The Torah's Sanctity	103-105
Summary and Comparison	105-106
Part Five – “Acquisition stems from the root of man's soul” – Comparative Analysis	107-123
Classic Understandings of Acquisition	107-109
1. The Right to Acquire as an expression of Man's Freedom	107-109
2. The Right to Acquire as an expression of Varied Communal Institutions	110-111
The Right to Acquire as an Expression of the Rootedness Connecting Man his Possessions	112-113
Man's Acquisitions Belong to the Root of His Soul	114-116
Normative Consequences of the Understanding of Property as an Expression of the Root of Man's Soul	117-120
Ethical-Religious Schematic – Labor “of Necessity”/For Its Own Sake	121-123
Chapter 4 – Lectures in Jewish Law –	124-177

Talmudic Hermeneutics in the Light of Spiritual Insights

Preface	125-126
Two Connections between Metaphysical Thought and the World of Jewish Law – From Lower to Upper and from Upper to Lower	126-128
Part One – Jewish Law Creates Reality	129-166
1. Halakhic Object	129-141
1.a. Betrothing a Woman – Half Maidservant and Half Free Woman	130-136
1.b. Acquisition of a Field whose Legal Standing is Unclear	137-141
2. Modes of Acquisition	142-150
He Gave and She Spoke – <i>Gemirut Da'at</i> (Resolve) in Betrothal	142-150
Resolve in <i>Mishpat Ivri</i>	142-144
3. Consequences of the Legal Action	151
3.a. Acquisition on Ofanim – The Doctrine's Characteristics	151-155
3.b. Conditional Divorce – “Acquisition on Ofanim” (a)	156-160
3.c. Overlapping Ownership of the Coins Used for Betrothal – “Acquisition on Ofanim” (b)	161-165
Summary	166
Part Two – Jewish Law Reflects Reality	167-177
Preface	167-169
1. Jewish Law Reflects a Supernal Soulful Reality – Laws concerning <i>Hatra'ah</i> (Prewarning)	170-172
2. Jewish Law Reflects a Supernal Worldly Reality – Epithets of Vows	173-177
Summary	177
Chapter 5 – RY”L’s Juridical Thought – Metaphysical Realism	178-201
Preface	178-180
Realism and Nominalism in Jewish Law	181-182

Physical Realism and Metaphysical Realism	183-190
Normative Metaphysical Realism	191-195
Joining Jewish Law and Metaphysics – A Comparison	196-201
Chapter Six – Talmudic Hermeneutics in Lithuania in the Early Twentieth Century – Comparing and Contrasting	202-233
Preface	203-204
The Brisker Methodology	204-209
R. Yosef Yehudah Leib Bloch and R. Hayyim Soloveitchik – Description vs. Explanation	210-221
The Use of Abbreviated Formulations (<i>Yadoḥ</i>) in Betrothal — Overview	210
R. Hayyim Soloveitchik – Two Aspects (<i>Dinim</i>) of Acquisition	212-214
R. Yosef Yehudah Leib Bloch – Two Aspects (<i>Dinim</i>) of Acquisition – Explanation and Substantiation	214-217
R. Hayyim Soloveitchik and RY”L –A Comparison	218-221
R. Yosef Yehudah Leib Bloch and R. Shimon Shkop – Realism and Metaphysical Realism	222-233
Preface	223
The Institution of Conditions in Jewish Law – An Intermediate Period Before Coming Into Effect –Psychology and Metaphysics	223-226
The RaShaSh – A Conscious Approach – Retrospective Change in Contrast to the Medieval Period	226-227
RY”L— Metaphysical Foundations	227-231
RaSHaSH and RY”L – A Comparison	231-233
Epilogue	234-237
Appendices	238 - 260
Appendix to Chapter Three: Torah Study for Its Own Sake: RY”L Between Hasidim and Mitnagdim	238-245
Torah Study for Its Own Sake – General	238

Remarks	
Torah Study for Its Own Sake in RY”L’s Thought	239-242
For Its Own Sake – For the Sake of the Torah – RY”L and R. Kook	242-244
Appendix on Chapter Four: Metaphysical Biblical Hermeneutics – Relating to Our Forefathers’ Sins	245-253
Approaches to Interpreting the Forefathers’ Sins	246
The Musar Masters’ Approach to the Forefathers’ Sins	247-250
RY”L’s Approach to the Forefathers’ Sins – Metaphysication	250-253
Appendix on Chapter Five: Was RY”L’s Talmudic Hermeneutic Adopted by His Successors?	254-259
Bibliography	260-281
Absrtact	i

**This dissertation was written under the supervision of
Professor Yitzhak Brand
of the Faculty of Law, Bar-Ilan University**

BS”D

Bar-Ilan University

**Hermeneutics, Juridical Thought, and
Metaphysics**

in the Writings of R. Yosef Leib Bloch

Moshe Paluch

Faculty of Law

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar Ilan University

Ramat-Gan, Israel

June 2019